الدكتور جمال علال البختي

عثمان السلالجي

ومذهبيته الأشعرية

دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب
من خلال "البرهانية" وشروحها

الكتاب : عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية
دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب
من خلال "البرهانية" وشروحها

المؤلف: د. جمال علال البختي

الطبعة الأولى: 1426هـ/ 2005م.

الإيداع القانوني: 1781/ 2005

الترقيم الدولي: 5- 5034 -0-9954

التصفيف: مركز المستقبل:
تقاطع ش ج م مع ش الرياض، زنقة5، رقم21، تطوان.
الهاتف: 068901791

الإخراج الفني والطباعة: دار أبي رقراق للطباعة والنشر
10 شارع العلويين رقم 3 حسان الرباط
الهاتف : 83 75 20 037 الفاكس: 89 75 20 037

عثمان السلالجي
ومذهبيته الأشعرية

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن البحث في التراث المغربي، ما فتئ يجود بين الفينة والأخرى بذخائر شاهدة على ثراء الخزانة المغربية، بفضل ما أنتجه أعلام الفكر المغربي في شتى صنوف المعرفة، وفي مقدمتها الحقل الديني.

ولما كانت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية معنية بإحياء أمهات تراثنا الإسلامي، وشديدة الحرص على الاحتفاء بالبحوث والدراسات التي تميط النقاب عن فتوحات العبقرية المغربية المؤصلة لهويتنا الروحية والثقافية والمذهبية، فإنها أخذت على عاتقها القيام بطبع الكتب الأصيلة والبحوث الرصينة التي تنم عن أصالة الرأي، وعمق التفكير لدى أصحابها.

ولما كان الاعتناء بالجانب العقدي للأمة المغربية من آكد أولوياتها، فإنها حرصت على نشر أهم الأعمال التي لها صلة بهذا المجال؛ وفي هذا الصدد جاء اهتمامها بأبي عمرو عثمان السلالجي (ت: 574هـ) الذي يعد -بحق- دوحة فكرية مغربية فينانة، وأحد أعلام الفكر الأشعري المغربي الكبار، فقد زامن مرحلة ترسيم المذهب

الأشعري، وأسهم بالقسط الأوفر في نشره داخل الغرب الإسلامي، حتى غدا مذهبا رسميا للموحدين.

وتمكن بفضل مكانته داخل المذهب الأشعري المغربي، وغزارة إنتاجه العلمي، أن يتبوأ مكانة سامية في نفوس عارفي قدره العلمي، الأمر الذي حدا بابن الأحمر صاحب "بيوتات فاس" أن يجعله في ذات المرتبة التي كانت لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني في المشرق.

وعلى الرغم من فيض عطائه العلمي، فإنه لم يصلنا منه سوى عقيدته التي عرفت باسم "البرهانية"، وهي رسالة صغيرة عرفت انتشارا واسعا في ربوع المغرب، وطارت بذكرها الركبان في عدة أمصار إسلامية، حتى إنها بلغت لدى بعض المغاربة مكانة سامية صاروا معها يوقفون الأوقاف والأحباس عليها، بغية ضمان استمرار تدريسها في مراكز العلم داخل بلادهم.

وهذه الرسالة، وإن كانت صغيرة الجرم فهي جليلة القدر، جمة الفوائد، فقد بناها السلالجي عن وعي واجتهاد، وضمنها دقائق العقيدة الأشعرية التي أجاد في اختزال قضاياها، وجعلها في متناول طلاب العلم.

ومن بركة هذه "البرهانية" أن قيض الله لها باحثا مغربيا جادا هو الدكتور جمال علال البختي الذي اجتهد وكد في هذه الدراسة حيث أماط النقاب فيها عن جانب ثري من الفكر الأشعري المغربي، سواء ذاك الذي أودعه السلالجي في "برهانيته"، أم ذاك الذي زخرت به شروحها العديدة التي توقف الباحث مليا عند ثلاثة عشر منها، باحثا في ثناياها عما يجلي خصوصية "أشعرية" السلالجي.

وقد تأتى له ذلك لما تناول في فصول بابي كتابه الموسوم ب:"عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية- دراسة لجانب من الفكر الكلامي بالمغرب من خلال البرهانية وشروحها": عصر السلالجي وشخصيته، وبرهانيته وشروحها العديدة، وآراءه الكلامية في الطبيعيات، والإلهيات، وفعل الإنسان والعدل الإلهي، والنبوات، والسمعيات، والإمامة.

وقفى الباحث على ذلك، في نهاية المطاف، بخاتمة ضمنها أبرز النتائج التي أفضت إليها الدراسة.

ثم ذيل العمل بملحق ضمنه نص العقيدة البرهانية عمل على مقابلته مع نسخ عديدة، سيعمل – بإذن الله- على نشرها مستقلة لاحقا.

ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية تغتنم مناسبة طبع هذا العمل لتبتهل إلى العلي القدير أن ينال القبول الحسن لدى علمائنا، وأن ييسر لطلبة العلم الانتفاع به، وأن يجد فيه أولو العزم من الباحثين ما يجدد فيهم نفس الغوص في أعماق تراثنا لسبر أغوار الذخائر التي تزخر بها، والظفر بما وقر في ثناياها من قيم سمحة تقوي روابط التشبث بثوابت هويتها الروحية والثقافية والمذهبية، وتغني رصيدنا الحضاري. كما تتوجه إلى العلي القدير أن يجعل هذا العمل من الأعمال الصالحة لمولانا أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس نصره الله وأيده وأن يحفظه في ولي عهده مولانا الحسن ويشد أزره بشقيقه المولى الرشيد وسائر الأسرة الملكية إنه سميع مجيب.

وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية

أحمد التوفيق



المقـــدمة



إن الباحث في علم الكلام الإسلامي يشد انتباهه منذ البداية ملاحظة واضحة تتجلى في استئثار الجانب المشرقي من العالم الإسلامي بالقسط الأوفر من الدراسات والبحوث والمؤلفات التي تتعلق بهذا العلم؛ سواء بسبب أنه كان المجال المكاني الأول الذي ظهرت فيه الفرق الكلامية الإسلامية، أو من حيث إن العلماء والمفكرين ورجالات الكلام والفلسفة برزوا من بين رجالاته وعلى أرضه خصوصا، أو من حيث إنه شهد تنوعا في الأجناس والحضارات والأعراف والعقليات انعكس على الحياة الفكرية والدينية – بعد الفتوحات الإسلامية الكبرى –، فأثمر علوما جديدة وفلسفات متنوعة وطور لنا ما يعرف "بعلم الكلام" أو "علم العقائد" أو "الفلسفة الإسلامية".

وقد ساد اعتقاد عند كثير من الباحثين مضمنه أن بلاد المغرب الإسلامي لم تشهد امتدادا حقيقيا للاتجاهات الكلامية، ولم تعرف أي إبداع في علم العقائد. وأن الشذرات والومضات الخاطفة التي وردت في مصادر التراث الإسلامي التاريخية والعقدية التي تتحدث عن بعض رجال الفكر الكلامي بالمغرب، وعن آراء المدارس الكلامية المغربية، لم تكن – في نظرهم – إلا رجع صدى للآراء والمواقف الكلامية المشرقية، بحيث إنها لم تحمل في أعماقها أية قيمة علمية. وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي – عادة – على مواقف خاصة وفردية لبعض المؤرخين السابقين، ولعلماء – غير متخصصين في البحوث العقدية –، هالهم ما شهدوه من ثورة كلامية عارمة بالمشرق، ومن احتفاء المؤلفين والباحثين بالمدارس والآراء والمؤلفات الكلامية المشرقية، مما دفعهم إلى استصغار المجهودات المغربية في هذا المجال، والتنقيص من مجهودات الكلاميين المغاربة، واعتبار إنتاجهم في الكلام والفلسفة قليلا وضعيفا.

والواقع أن إصدار أحكام موافقة أو مخالفة للمواقف السابقة يتطلب من الباحث أن يقلب صفحات التاريخ متمعنا دارسا، وأن يرجع إلى الوثائق والمخطوطات الموجودة في خزاناتنا العتيقة والجديدة، العامة والخاصة، لاستجلاء الأمر وللتثبت من مدى صدق المقولات والطروحات المتعلقة بعلم الكلام المغربي.

وفي هذا الإطار، واستشعارا بأهمية البحث في هذا الموضوع نعثر على بعض الدراسات الحديثة وعلى بحوث قيمة قامت تنفض عن المؤلفات الخطية الغبار، وبادرت إلى مناقشة الأحداث التاريخية ودراستها دراسة متأنية لتخرج علينا بجملة آراء مخالفة تماما لما ساد عند أصحاب الموقف الأول، المقلل من أهمية علم الكلام المغربي؛ بحيث أعلنت تلك الدراسات أن علم الكلام المغربي كان له وجود حقيقي، وأنه ذو خصوصيات متميزة، وأن رجالات هذا الفكر المغاربة أبدعوا في مواقفهم وفي آرائهم وفي تعاملهم مع القضايا والمواضيع التي يتضمنها علم العقائد الإسلامي، وأسسوا مدارس – على الرغم من اشتراكها في الأصول والمبادئ مع المدارس المشرقية، فإنها – ذات نبوغ ملحوظ، واجتهاد متألق، ونظرة فلسفية ونسقية عالية. من هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر: كتاب "الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي" لألفرد بل، وكتاب "تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية" ليحيى هويدي، وكتاب "المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية" لعبد المجيد بن حمدة، وكتاب "الخوارج في بلاد المغرب" لمحمود إسماعيل، وكتاب "آراء الخوارج الكلامية" لعمار طالبي، وكتاب "آراء ابن العربي الكلامية" لنفس المؤلف السابق، وكتاب "المهدي بن تومرت" لعبد المجيد النجار، وكتاب "ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس" لسالم

يفوت وغيرها من الأبحاث والدراسات التي أضاءت الطريق لكل من أراد أن يخوض غمار البحث في علم الكلام المغربي بقصد تأكيد رفعة مكانته وإبراز جدته وخصوبته.

وانطلاقا من هذا الهم العلمي، وتلبية لفضول قديم ارتبط باهتمامي بعلم الكلام الإسلامي عموما والمغربي على الخصوص، ارتأيت أن أخوض بدوري في موضوع علم العقائد المغربي، رائدي في ذلك سبر أغوار المؤلفات المطبوعة والمخطوطة من أجل كشف الحجب عن واقع الفكر الكلامي عند أهل المغرب والبحث في أصول ومراحل تطور آراء المغاربة العقدية.

يتبين مما تقدم أن هناك حوافز مهمة دفعتني إلى اختيار موضوع علم الكلام المغربي كمجال وفضاء للبحث العلمي في هذه العمل. ولكن بالإضافة إلى ذلك فإن هناك اعتبارات أخرى وحيثيات خاصة جعلتني أقيد مجال بحثي وأحصره في علم الكلام الأشعري بالمغرب ثم أزيده تقييدا عندما ربطته بفكر شخصية أشعرية مغربية هي شخصية أبي عمرو السلالجي من خلال "برهانيته".

فقد كثر الخلاف بين الباحثين حول أصول الفكر الأشعري المغربي، وتضاربت وجهات نظرهم عن رواده ونقلته الأوائل إلى بلاد المغرب، كما أن كيفية انتقال المذهب وأسباب ذلك الانتقال وطريقة دخوله إلى بلادنا مازالت تحوم حولها عدة أسئلة، ويطبعها الغموض والإبهام. فرغم المحاولات الخجولة التي قام بها بعض الباحثين- مؤرخون ودارسو عقائد - لاستجلاء حقيقة الأمر في ذلك، إلا أن الموضوع ما يزال- في

نظرنا – في حاجة إلى بذل مجهودات مضنية، لإماطة اللثام عن تفاصيل انتقال المذهب الأشعري إلى المغرب، ودراسة الظروف العامة والخاصة التي أسهمت في تحقيق ذلك.

ومن جهة أخرى فلن أثير حولي أية زوبعة من الاحتجاج، ولن أجافي الحقيقة إذا اعتبرت شخصية أبي عمرو إحدى الشخصيات البارزة والرائدة والمؤسسة للمدرسة الأشعرية بالمغرب. فقد سجل السلالجي اسمه داخل هذه المدرسة باستحقاق كبير، وترك بصمات واضحة في تاريخ علم الكلام المغربي، رغم أنه – وإلى الآن – لم يحظ بدراسة مستقلة ولا باهتمام خاص في البحوث التي تهتم بعلم الكلام الأشعري في المغرب الأقصى. لهذا قررت أن أتكفل بالتعريف بشخصيته وبمجهوداته العلمية وآرائه وتلامذته ثم بآثاره وتأثيره.

إن شخصية السلالجي تستحق هذه الدراسة في اعتقادي لعدة أسباب:

منها أن السلالجي عاش في فترة دقيقة من تاريخ المغرب، وفي مرحلة انتقالية حاسمة شهد المغرب الإسلامي فيها تحولات على عدة مستويات: في السلطة الحاكمة (من الدولة المرابطية إلى الدولة الموحدية)، وفي الحياة الاجتماعية، والحياة الفكرية(الانتقال من الفكر الحرفي إلى الفكر العقلاني، ومن فقه الفروع إلى علم الحديث والأصول...)، ثم في الحياة العقدية (من المدرسة السلفية المالكية إلى المدرسة الأشعرية). وقد تفاعل السلالجي مع هذا الواقع وأثر فيه تأثيرا بينا برز من خلال الاتجاه الكلامي المذهبي الذي روج له وحاول أن يبثه

بين مريديه وتلامذته. مما يؤكد دور هذه الشخصية ومشاركتها الفعالة في ممارسة التغيير الشامل الذي عرفه المغرب وقتئذ.

ومنها أن السلالجي خلف إنتاجا علميا تمثل في كتيب "العقيدة البرهانية"، وقد احتفظت لنا المكاتب وخزانات التراث بنسخ كثيرة لهذه العقيدة، مما يعكس مدى انتشارها، وبالتالي يؤكد مقدار أهمية الأثر الذي مارسته على فكر وعقيدة المغاربة، لدرجة أنها كانت تدرس في مساجد فاس ومراكش وقرطبة وغيرها، كما درست بمعاهد تونس والجزائر والسودان. وقد تبين من الوثائق التاريخية أن "البرهانية" حظيت عند المغاربة بعناية تفوق عنايتهم ب "مرشدة" المهدي بن تومرت الشهيرة.

ومنها أيضا أن "البرهانية" شرحت بشروح كثيرة توزعت عبر خمسة قرون أو ستة، ولاشك أن هذه الشروح تعكس من خلال دراستها لفكر السلالجي– وإلى حد بعيد – المدى الذي بلغه الفكر الكلامي المغربي خلال تلك القرون، إن على مستوى المنهاج أو مستوى المواضيع والقضايا المناقشة. فهي – أي الشروح – خير مقياس نقيس به نوعية التقدم وأساليب الحجاج التي طرأت على منهاج المفكرين الكلاميين المغاربة، كما أنها تسمح باستجلاء إشكالية كبيرة متعلقة بالاتجاه العام الذي طبع الفكر والعقلية المغربيين خلال تلك الفترات التاريخية المتقدمة.

لقد اتسمت أغلبية البحوث التي خاضت في مجال الفكر الكلامي الإسلامي عموما بتحكم مناهج تأويلية وتعسفية في الغالب، طغى عليها طابع إيديولجي صرف، مما أفقدها الحياد العلمي والنزاهة الفكرية التي يفترض أن تتصف بها بحوث من هذا النوع. فيكفي الرجوع إلى أقرب

الدراسات الفلسفية التي هي في المتناول للتأكد من صدق هذه الدعوى. ولا نحتاج إلى إعطاء أدلة وأمثلة على ذلك...وهذا يجعل الباحث يصطدم في غالب قراءاته لتراثنا الفلسفي المدروس بآراء متعارضة، وبتفسيرات متناقضة تجعل الحيرة تتملكه والغثيان ينتابه.

من أجل هذا وعملا على إعطاء المصداقية للمنهج العلمي، سأعمل في هذا البحث على انتهاج منهج تاريخي وصفي مقارن، وهذا لا يعني أنني سأتجنب القراءات التحليلية أو التأويلية نهائيا، كلا بل إن لجوئي إليها لن يكون إلا في مناسبات معينة، لأنني أعطيت الأسبقية للنصوص المدروسة، والوثائق الواصفة قدر الإمكان، ولم أتدخل في التحليل والتأويل الشخصيين إلا بقدر ما يتطلبه البحث وتستلزمه طبيعته.

أما عن أقسام البحث فإنه يتألف من مدخل وبابين.

جعلت المدخل خاصا بتطور المذهب الأشعري بالمغرب إلى عصر السلالجي.

أما **الباب الأول** المعنون: عصر السلالجي وشخصيته، فقد قسمته إلى ثلاثة فصول.

خصصت **الفصل الأول** للحديث عن عصر السلالجي من الناحية السياسية والاجتماعية وخصوصا من الناحية الفكرية.

وفي **الفصل الثاني** عمدت إلى تتبع حياة أبي عمرو ودراسته ورحلته وانتقاله إلى بجاية ومراكش، وتحدثت عن شيوخه ولقائه بالخليفة وعن

ارتقاء مركزه...وختمت ذلك بالحديث عن الفترة التي تفرغ فيها للتدريس فعرضت للمواد التي درسها ثم للتلاميذ المباشرين الذين أخذوا عنه.

وقد خصصت **الفصل الثالث** للحديث عن "برهانيته" وشروحها، فعرضت لأسباب تأليفها ومصادرها، ثم أوسعت الحديث عن تأثيرها في الفكر المغربي والإسلامي. وأتبعت ذلك بتفصيل الحديث عن شروحها الكثيرة فعرضت كل شرح على حدة، أعرف بصاحبه وبأهميته وقيمته العلمية والتاريخية.

أما **الباب الثاني** فقد درست فيه آراء السلالجي من خلال "البرهانية" وشروحها. وقسمت البحث فيه إلى خمسة فصول:

الفصل الأول: تعرضت فيه لآرائه في الطبيعيات، حيث قمت بعرض أقواله في العالم وأقسامه وأدلته على ثبوت الموجودات، وتحدثت عن مواقفه في إثبات حدث العالم وما إلى ذلك...

وفي **الفصل الثاني** تتبعت آراءه وآراء الشراح في الإلهيات، فانطلقت من موضوع إثبات وجود الله، وعرضت مناقشة الشراح لمسلكه في ذلك، ثم انتقلت إلى الصفات فأوضحت التقسيم الذي اختاره السلالجي، وأتبعت ذلك بالحديث عن رأيه في الرؤية الأخروية وشروطها.

وخصصت **الفصل الثالث** لعرض مواقفه ومواقف الشراح في الفعل الإنساني والعدل الإلهي، فأوضحت مفهوم العدل الإلهي عند الأشاعرة، وحدود الإرادة الإنسانية عندهم، وعلاقة التكليف ومسؤوليته بذلك، ثم بالثواب والعقاب.

وفي **الفصل الرابع** كان الحديث منصبا على آرائه في النبوة؛ حيث تمت مناقشة مجموعة من المواضيع منها: حكم النبوة، ومعنى المعجزة، وشروطها، وحقيقة "العادة" عند الأشاعرة...الخ. وفي نفس هذا الفصل تعرضت لآراء السلالجي في مسألة الأسماء والأحكام، ففصلت موقفه وموقف الأشاعرة في معنى الإيمان، وفي مرتكب الكبيرة وفي التوبة وغيرها. وفي نهاية الفصل تحدثت عن الأمور السمعية التي وقفت "البرهانية" عندها، من حشر ونشر وعذاب قبر وصراط وميزان وشفاعة.

وفي **الفصل الأخير** من هذا الباب والبحث، أشبعت الحديث عن رأي السلالجي في موضوع الإمامة. هذا الموضوع السياسي الذي ارتبط عند الأشاعرة بالمواضيع العقدية، فبينت حقيقة هذا الارتباط، وتعرضت للأسباب الخاصة التي دفعت أبا عمرو لإثارة هذا الموضوع في "البرهانية"، كما ركزت أثناء الحديث عن شروط الإمام عنده على موضوع "العصمة"، فربطت إثارته عند السلالجي بالسياق التاريخي وبشخصية ابن تومرت بصفة خاصة، لأنه الشخصية التي بثت مفهوم عصمة الإمام في الوسط المغربي، وبينت موقف السلالجي من هذا الشرط، ومن آراء ابن تومرت فيه. وأنهيت الكلام بالحديث عن آراء السلالجي في المفاضلة بين الصحابة وعن مراتبهم.

ولقد اعترضتني في القيام بهذا البحث جملة صعوبات يرجع بعضها إلى طبيعة المصادر والمراجع، ويرجع بعضها الآخر إلى الموضوع في حد ذاته.

ففيما يخص الجانب الأول، سيلاحظ القارئ أنني اعتمدت في أخبار السلالجي وفي الجانب المخصص لدراسة آرائه اعتمادا كليا على المخطوطات الخاصة لاسيما مخطوطات الشروح. ولا يخفى أن الحصول على مثل هذه المخطوطات في المكاتب الخاصة أو العامة – ببلادنا – عمل شاق ومتعب وعسير، كما أنه محفوف بالمشاكل والاصطدامات. ويكفي أن أذكر أن حصولي على نسخة من مخطوطة لشرح المجهول بخزانة القرويين كلفتني انتظار سنة كاملة، ودفعتني إلى التنقل إلى الرباط وفاس عشر مرات لكي يتأكد القارئ من صعوبة العمل الذي كنت أباشره.

أما من حيث الصعوبات المرتبطة بالمادة وموضوع البحث، فهي تتمثل في قلة المعلومات التي تتعلق بسيرة السلالجي وأفكاره، كما ترجع إلى قلة الوثائق المتعلقة بتطور الفكر الأشعري المغربي، مما جعلني أحيانا أكتفي بالتخمين والترجيح والتقدير.

هذه – إذن – أهم المشاكل التي اعترضت سبيلي وأنا أحضر هذا العمل، ومع ذلك فإن ما بذلته من مجهود في هذا البحث للتعريف بالسلالجي وبدوره في إرساء قواعد المذهب الأشعري، ثم في بسط آرائه وآراء شراح "برهانيته"، أوصلني إلى نتائج أحسب أنها مفيدة للبحث العلمي والعقدي بالمغرب. ولكنها نتائج تظل في حاجة إلى تحليل ومناقشة وتطوير من طرف المهتمين والمتخصصين في علم الكلام والفلسفة، أرجو أن يقوموا بذلك في القريب العاجل.

وفي الأخير أتقدم بالشكر الجزيل لجماعة من الشيوخ والأساتذة تفضلوا بتزويدنا بأفكارهم النيرة، وتوجيهاتهم السديدة ووثائقهم النفيسة، مساهمة منهم في إخراج هذا العمل وبث روح الجدة والقوة فيه أذكر من أبرزهم: الأستاذ المفكر الدكتور عبد المجيد الصغير، والأستاذ المربي الفاضل عبد القادر العافية، والأستاذ الشيخ العلامة محمد بوخبزة، والأستاذ العالم المؤرخ محمد المنوني – رحمه الله –، والمحقق المؤرخ سعيد أعراب – رحمه الله–، والأستاذ الباحث المتمرس يوسف احنانا، والأخ الصديق والأستاذ الأديب الدكتور محمد المعلمي.

كما أشكر الأساتذة: جلال راغون، ومحمد احنانا، ومحمد ناجي – رحمه الله–، وكل من كان لنا عونا في إتمام هذا البحث.

والحمد لله أولا وآخرا.

تطوان في: 22 ذو القعدة 1425هـ الموافق: 3 يناير 2005م

مدخل



تأسس الفكر الأشعري بالمشرق بين أحضان المدرستين الاعتزالية والسلفية، وكان أبو الحسن الأشعري (324هـ/939م)[1]- الذي يعتبر عند جل الباحثين رائد المدرسة الأشعرية - قد تربى في وسط اعتزالي في بادئ الأمر، ولكن ظروفا تاريخية ونفسية وفكرية دفعته إلى الانقلاب على المعتزلة، وإلى القيام- في بداية تحوله- بتأسيس مدرسة كلامية تتوسط في منهجها وآرائها بين آراء ومنهج العقلانيين من جهة والنصيين من جهة أخرى.

وهكذا قام بإرساء قواعد مذهب كلامي جديد سمته المنهجية الانطلاق من النص الشرعي، ثم تعزيزه بالأدلة العقلية والبرهانية. وقد كان كتابه "اللمع" خير معبر عن تلك الوسطية التي طبعت المدرسة الأشعرية، بحيث صار ذلك المؤلف دستور المتكلمين السنيين من بعده، نسجوا على منواله وألفوا وفق قضاياه وأسلوبه.

إلا أن الأشعري ما لبث أن تراجع حتى عن ذلك المذهب التوفيقي، ومال بصورة واضحة إلى الاتجاه السلفي في العقيدة، وأعلن انتماءه إلى مدرسة ابن حنبل واختار أن يموت على مذهبه، بدليل ما أعلنه في كتبه الأخيرة ككتاب "الإبانة"، وكتاب "مقالات الإسلاميين"، وخصوصا في كتابه "رسالة إلى أهل الثغر".

أما المؤسس الحقيقي للاتجاه الأشعري - ذي الخواص المعروفة والتوجه العقلي المشهور والمنهجية التأليفية الخاصة- فهو أبو بكر

---

[1] - علي بن أحمد بن إسحاق أبو الحسن، انظر عن حياته وفكره مثلا: ابن النديم - الفهرسة، ط: المطبعة الرحمانية، القاهرة: 1348هـ ص:257، وابن العماد - شذرات الذهب، نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت: (د-ت) ، والسبكي - طبقات الشافعي، ط: المطبعة الحسنية: (د - ت): 2 / 245 وما بعدها.

الباقلاني (ت:403هـ/950م)[1]، الذي شهد الاتجاه الأشعري علـى يـده تطورا كبيرا بعد أن وضع له المقدمات النظرية، وأسس قواعده ورتـب مباحثه، في كتبه الكثيرة التي من أهمها كتاب "الإنصـاف"، و"التمهيـد" وغيرهما.

كما كان للبغدادي (ت:429هـ/1037م)[2]-صاحب كتاب "الفرق بين الفـرق"، وكتـاب "أصـول الـدين" وغيرهمـا-، ولابـن فـورك (ت: 406هـ/1015م)[3]، وللإسفراييني (ت: 418هـ/1027م)[4] -مؤلف كتاب "التبصير في الدين"- وغيرهم دور كبير في الدفاع عن هذا المذهب وفي التأريخ لقضاياه، وتطوير أساليبه وتوسيع مباحثه، وتعزيز أدلته.

إلا أن الفكر الأشعري لم يعرف التطور المنهجي الحاسم والنوعي إلا على يد أبي المعالي الجويني (ت:478 هـ /1085م)[5]- مؤلف "الإرشاد" و"الشامل" و"اللمع" وغيرها مـن كتـب العقيـدة-، وتلميـذه الغزالـي

---

1 - محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر الباقلاني من أكبر أعلام وعلماء الأشاعرة، انتهت إليه رئاسة الأشاعرة بعد أبي الحسن، له عدة مؤلفات منها: "الإنصاف" و"إعجاز القرآن"و"دقائق الكلام". انظر: ابن خلكان: الوفيات، تح: إحسان عباس، ط: دار صادر بيروت: 1968 – 1972 :270/4، الصفدي – الوافي بالوفيات، باعتناء : س، دريد رينغ، ط: دار النشر، فراند شتاينر بفيسبادن: 1394-1974 : 3 /177.

2 - عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، كان صدر الإسلام في عصره، ولد ببغداد، واستقر في نيسابور، وله عدة مؤلفات، انظر عنه: ابن خلكان – وفيات الأعيان: 3 / 203.

3 - محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الإصبهاني أبو بكر، عالم بالأصول والكلام من فقهاء الشافعية قال ابن عساكر: « بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المائة»، انظر تبيين كذب المفتري، تقديم محمد زاهد الكوثري، ط: دار الكتاب العربي، بيروت: 1991، ص:232-233، وابن تغري بردي – النجوم الزاهرة، ط: دار الكتب والمؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة: (د – ت): 240/4، والسبكي- الطبقات:52/3-53.

4 - الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني، الفقيه الأصولي المتكلم، بنيت له بنيسابور مدرسة عظيمة كان يدرس بها، قال عنه أبو المظفر الإسفراييني بأنه «عقمت النساء على أن يلدن مثله ولم تر عيناه مثل نفسه، وكان شديدا على خصمه »،من مؤلفاته: "الجامع في أصول الدين"، "رسالة في أصول الفقه"، وكتاب "الوصف والصفة" وكتاب"تحقيق الدعاوي"راجع: ابن خلكان – وفيات الأعيان: 1 / 28، وابن عساكر – تبيين كذب المفتري، ص: 243-244، والإسفراييني- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت،ط: عالم الكتب، بيروت: 1983، والزركلي- الأعلام، ط دار العلم للملايين بيروت: 1986:1/61.

5 - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي ابن ركن الإسلام أبي محمد إمام الحرمين، إمام أئمة الأشاعرة، له عدة مؤلفات، منها: "الإرشاد"، و"الشامل"، و"غياث الأمم في التياث الظلم"، و"لمع الأدلة"، وغيرها. انظر : ابن عساكر- التبيين، ص:278 وما بعدها، وابن خلكان – الوفيات:287/1، والسبكي – الطبقات: 249/3.

(ت: 505هـ/ 1111م)- صاحب "الاقتصاد"، و"التهافت" وغيرهما من المؤلفات الكلامية والفلسفية-، اللذين قفزا بالمذهب إلى طور جديد اعتمد فيه الأشاعرة المنطق اليوناني أساسا، واستعملوا الأساليب العقلية والفلسفية بوضوح لإثبات قضايا العقيدة السنية. وقد كان للجويني- على المستوى النظري - وللغزالي - على المستوى التطبيقي- الفضل في إلغاء القاعدة المنهجية التي تحكمت في الفكر الأشعري قبلهما، وهي أن <<بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول>>، فقاما بمراجعة هذه القاعدة وأصدرا حكمهما بعدم صحتها، وبالتالي كان لعملهما،- في تغيير المنهج الكلامي الأشعري بالإضافة إلى مجهودات الشهرستاني (ت:548هـ/1153م)[1] في نفس الخط- بالغ الأثر في الدفع بهذه المدرسة إلى تصدر المذاهب الكلامية والسيطرة الشاملة على الساحة الفكرية والكلامية بالعالم الإسلامي.

وبتطور الأحوال وتقدم الزمان دخل الفكر الأشعري مرحلة ثالثة هي <<مرحلة المتأخرين>>، التي اختلط الفكر الكلامي فيها بالقضايا الفلسفية، وأصبحت المواضيع الكلامية الأشعرية تناقش من منطلقات فلسفية واضحة، جعلت المفاهيم المنهجية والمعاني المضمونية تتخذ منحى جديدا وغريبا على الفكر السني. وقد كان الفخر الرازي (ت:606هـ/1210م)[2]-صاحب"المطالب العالية"، و"المباحث المشرقية"،

---

[1] - أبو الفتح الشهرستاني، أحد أعلام الأشاعرة الكبار. نهج نهج الغزالي في التدريس والتأليف، فأقام مدة طويلة يدرس بالمدرسة النظامية، كما ألف في الرد على الفلاسفة بعض الكتب مثل كتاب: "مصارع الفلاسفة" و"شبهات أرسطاطاليس وابن سينا ونقضها". وقد تأثر بالمنطق تأثرا واضحا يدل عليه أسلوبه في "نهاية الإقدام". وقد أدى تشبعه بالآراء الفلسفية إلى ادعاء البعض أن عقليته فلسفية كلامية. بالإضافة إلى ذلك، كان الشهرستاني مؤرخا رفيعا، أرخ للعقائد والملل والمذاهب الفلسفية. وقد حاز كتابه:"الملل والنحل" شهرة واسعة عند العلماء عربا وعجما، واعتبر –بحق –دائرة معارف في بابه. انظر عن الشهرستاني: دراسة لعبد العزيز الوكيل – مقدمة كتاب الملل والنحل. ط: دار الفكر بيروت (دت) ص: 2 وما بعدها.

[2] - محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي الإمام، المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. ولد في الري، ورحل إلى خوارزم وخراسان. من أهم مؤلفاته الكلامية:"لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى وصفاته" و"معالم أصول الدين" و"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" و"المسائل الخمسون" وغيرها. انظر عن الرازي: ابن خلكان – الوفيات. 248/4 وابن السبكي – طبقات الشافعية: 33/5 وراجع : فتح الله خليف - فخر الدين الرازي ط: دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1977.

و"المحصل"، وغيرها من كتب الكلام والفلسفة- هو أول من اعتمد هـذا الطريق في مؤلفاته الكلامية والفلسفية...وصار على نهجه بعد ذلك جل المتكلمين الأشاعرة الذين أغرقوا في عالم الفلسفات والعلوم الحكمية -علوم الأوائل- منهم:الآمدي(ت:631هـ/1233م)[1]، والإيجي (ت:756هـ/1355م)[2]، والتفتازاني(ت:793هـ/1390م)[3]، والدواني (ت:948هـ/1512م)- شارح "العقائد العضدية" والذي يعتبر عند الباحثين فيلسوفا أكثر منه متكلما- وغيرهم.

أما في المغرب الإسلامي فإن إرهاصات الفكر الأشعري ظهرت أول ما ظهرت بالمدرسة السنية القيروانية، هذه المدرسة التي استفادت من جو الصراع الكلامي الذي كان سائدا هناك بين الفرق الإسلامية المتنوعة من شيعة ومعتزلة ومرجئة، فتلقفت كل الأساليب الجدلية المشرقية المناسبة لآرائها وتزودت بها في صراعها مع الخصوم، فكان المنهج الأشعري من أهم ما اقتبسته وتسلحت به في مواجهتهم.

ولما كان المذهب المالكي هو المتحكم في الاتجاه الفقهي والعقدي المغربي، فإن ظهور أبي بكر الباقلاني في تاريخ المدرسة الأشعرية المشرقية- وبسبب انتماء هذا المتكلم إلى ذلك المذهب الفقهي المالكي - كان عاملا أساسيا ساهم في الترويج للآراء الكلامية الأشعرية عند المغاربة المالكية؛ إذ صار لزاما على طلبة هذه البلاد المرتحلين إلى

---

1 - علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن سيف الدين. أصولي وباحث أشعري، تعلم في بغداد والشام، ودرس بالقاهرة، ولكنه طرد منها فالتجأ إلى حماة، ومنها إلى دمشق حيث مات هناك. له عشرين مؤلفا منها: "الأحكام في أصول الأحكام" و"منتهى السؤل" و"لباب الألباب" وغيرها، انظر عنه: ابن خلكان - الوفيات: 293/3 وابن السبكي - الطبقات: 129/5.

2 - عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، أبو الفضل عضد الدين. عالم وفيلسوف كبير، أنجب تلاميذ عظاما ومات مسجونا. من تآليفه: "المواقف في علم الكلام" و"الرسالة العضدية" و"شرح مختصر ابن الحاجب" وغيرها. انظر عنه: ابن السبكي 108/6.

3 - مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الله، من أئمة اللغة العربية والبيان والمنطق، ولد بخراسان وتوفي بسمرقند من أهم كتبه: "تهذيب المنطق" و"مقاصد الطالبين" و"شرح العقائد النسفية" وغيرها انظر: السيوطي - بغية الوعاة تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ط: دار الفكر بيروت: 1399هـ/1979م. ج: 2 ص: 285.

المشرق أن يتلقوا عن أبي بكر – أمام مالكية ذلك الزمان – كل أنواع العلوم، فالتحم عندهم المذهب الفقهي المالكي بالتوجه الأشعري العقدي، فنقلوا عنه آراءه الفقهية، كما جلبوا معهم من حلقاته أفكاره العقدية الأشعرية.

وهكذا بدأت مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الكلامي المغربي مرحلة "التسرب والانتشار المحدود" للفكر الأشعري حيث قام أبو ميمونة دراس ابن إسماعيل (ت:357هـ/967م)[1]، وأبو بكر بن عبد المؤمن[2]، والقلانسي (ت:361هـ/971م)[3]،والأذري[4]، وأبو طاهر البغدادي[5]، والأصيلي (ت:392ه/1001م)[6]، وأبو عمران الفاسي الغفجومي (ت:430هـ/1038م)[7] بنقل بعض الآراء الكلامية الأشعرية التي أخذوها عن الباقلاني أو عن تلامذة الأشعري إلى بلادهم، ووجهوا همتهم لبثها بين أوساط المغاربة.

---

1 - من أهل مدينة فاس، رحل إلى المشرق ودرس على كبار العلماء هناك كما سمع من علماء أفريقية كسحنون وغيره. وسمع بالأندلس أيضا، وكان حافظا من حفاظ المغرب المعدودين، وتوفي بفاس. أول الأعلام المغاربة الذين ثبت دورهم في نقل بعض الآراء والمواقف الأشعرية إلى المغرب. فقد رحل من المغرب إلى المشرق لطلب العلم. فلما عاد من رحلته مكث مدة بالقيروان يعلم أبناءها الفقه المالكي وفي نفس الوقت علمهم طرق المناظرة بالمنهج الأشعري.انظر: ابن القاضي – الجذوة، ط دار المنصور، الرباط: 1973: 194 – 195.

2 - درس هذا العالم بالمشرق على ابن مجاهد، التلميذ المباشر لأبي الحسن الأشعري، وعندما رجع إلى المغرب قام بنشر الأفكار الأشعرية التي لقنها فقرأ عليه القابسي، وابن أبي زيد وغيرهما من أبناء القيروان، وعلمهم الجدال والنقاش على الطريقة الأشعرية. انظر: الهادي إدريس – الدولة الصنهاجية، تر: حمادي الساحلي، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1992 : 316 – 317.

3 - أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله، فقيه من أهل أفريقية سمع من جلة علماء بلده، وامتحن على يد الروافض، واختلف في تاريخ وفاته. انظر عنه: عبد الوهاب بن منصور – أعلام المغرب العربي، ط: المطبعة الملكية: 1 / 33.

4 - أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله، من تلاميذ الباقلاني، أقام الأذري بدمشق مدة ثم انتقل إلى المغرب فعمل على نشر آراء الأشاعرة به مستقرا بالقيروان إلى أن وافاه الأجل. انظر: ابن عساكر – التبيين: 216 – 217 .

5- من تلاميذ الباقلاني أيضا، كان عالما جليلا راسخ القدم في الفكر الأشعري – ابن عساكر – التبيين: 21.

6 - الفقيه المحدث أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي الأموي، العالم الجليل، كان رأسا في أهل الشورى بقرطبة، انظر ترجمته بتوسع عند: كنون – الأصيلي (ضمن المشاهر: 36) ط: دار الكتاب العربي – بيروت، ص: 5 وما بعدها.

7 - أكبر شيوخه هو أبو بكر الباقلاني الذي تلمذ له ببغداد في رحلته إليها حيث أخذ عنه الفقه المالكي، كما أخذ عنه أصول الدين، ونال عنده مكانة عظيمة وتقديرا كبيرا. انظر ترجمته بتوسع عند: التادلي – التشوف إلى رجال التصوف. تح: أحمد التوفيق. ط : مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء : 1984 من صفحة: 87 إلى 89. وابن القاضي – الجذوة: 344/1.

إلا أن مجهود هؤلاء كان محدودا بسبب افتقار الساحة الكلامية المغربية إلى المهيجات التي تؤدي إلى إنعاش ذلك الفكر الأشعري وتطويره، وأيضا بسبب تشبث المغاربة بالفكر السلفي – فكر إمامهم مالك رائدهم في الفقه –، فاكتفى هؤلاء بالنقل الجزئي لآراء الأشاعرة دون أن يتمكنوا من تطويرها أو مناقشتها بحرية واستقلالية. ثم إن هناك أسبابا سياسية وتاريخية أخرى أدت إلى انحصار دائرة هذا الفكر في تلك الحدود الضيقة لعل من أهمها، السيطرة العبيدية على القيروان والمغرب خلال هذا العصر ثم حماية المرابطين للفكر السلفي، واحتضانهم له وذودهم عنه، والتحام الفقهاء المالكية معهم في الوقوف في وجه كل مذهب عقدي غير المذهب العقدي السلفي للإمام مالك.

أما المرحلة الثالثة في تطور الفكر الأشعري المغربي فتميزت بظهور مجموعة من المتكلمين والفقهاء الكبار، كأبي عبد الله المازري(ت:536هـ/1141م)[1]، وأبي الوليد الباجي القرطبي(ت:474هـ/1080م)[2]،وأبي بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي (ت:489هـ/1095م)[3]،وأبي الحجاج يوسف الضرير(ت:520هـ/1126م)[4]،وابن العربي (ت:543هـ/1148م)[5]

---

[1] ـ إمام الأفارقة، مجتهد كبير، ورئيس المفتين في وقته، أصولي وفقيه وطبيب. شرح "صحيح مسلم" و"التلقين" للقاضي عبد الوهاب و"البرهان" للجويني.عاش بالمهدية، وعليه تلمذ عدد كبير من أعلام المغرب، واستجازه القاضي عياض فأجازه. انظر: ابن فرحون - الديباج المذهب. ط: مطبعة السعادة مصر: 1329هـ (بهامش الابتهاج للتنبكتي) ص: 229 وما بعدها، وانظر أيضا: مخلوف – شجرة النور، ط: دار الكتاب العربي، بيروت: 1349هـ: 127 – 128، ومحمد العابد الفاسي – فهرس مخطوطات خزانة القرويين. ط: دار الكتاب – البيضاء: 1399هـ/1979م. ج: 1 ص: 159 – 160.

[2] ـ درس ببلاده ثم رحل إلى المشرق حيث التقى بكبار علماء الحجاز وبغداد والموصل ودمشق وحلب، فتلقى عنهم العلوم المتنوعة التي كان علم الكلام الأشعري من بينها. ولما عاد إلى موطنه قام بنشر كل ما تلقاه. انظر ترجمته عند: مخلوف – شجرة النور: 120 والزركلي – الأعلام: 125/3 وغيرهما.

[3] ـ كان أبو بكر هذا <<عالما وإماما في أصول الدين له نهوض في علم الاعتقادات والأصول>>، انظر نتفا من ترجمته عند: القاضي عياض– الغنية: تح: ماهر زهير جرار. ط: دار الغرب الإسلامي بيروت: 1402هـ 1982م صفحة: 226 وانظر أيضا التعارجي – الأعلام: تح: عبد الوهاب بن منصور ط: المطبعة الملكية الرباط: 76 ج: 4، ص: 12.

[4] ـ أول متكلم مغربي أشعري ممن وصلنا تاليف كامل له في العقيدة الأشعرية. فقد كان أبو الحجاج – السرقسطي الأصل المغربي الإقامة – من آخر أئمة المغرب ممن أخذ عن أبي بكر المرادي – السالف الذكر-، أخذ عنه علوم الاعتقادات بالمغرب. ولما توفي المرادي خلفه أبو الحجاج في رئاسة المدرسة الأشعرية المغربية. وقد سمى أرجوزته العقدية في نظم كتاب"الإرشاد" للجويني ب:"التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد"، توجد منها بعض النسخ المخطوطة منها نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم: 344 ج، وهي نسخة – كما يذكر محمد بوخبزة الذي نسخها وقابلها – يتخللها شرح تبين أنه للناظم الكفيف، فرغ منها ناسخها في 18 شعبان 1031هـ، كما توجد لها نسخة أخرى بنفس المكتبة رقم: 2123 د.

[5] ـ شخصية هذا العالم أشهر من أن تعرف وموقفه وتوجهه الأشعري لا يناقش فيه مناقش. إذ يكفي الرجوع إلى كتابه "العواصم من القواصم" للاطلاع- لا أقول على أشعريته، ولكن – للتأكد من مدى اجتهاده وتميزه داخل المدرسة الأشعرية عموما. راجع: عمار طالب– آراء ابن العربي الكلامية، ط: الشركة الوطنية، الجزائر: 1974، ج: 1و2.

وغيرهم من علماء الأشاعرة المتميزين، الذين طغى عليهم التخصص وسعة الاطلاع، مما جعلهم يخلدون أفكارهم الجديدة في مؤلفات لا تزال موجودة تشهد بمدى تقدمهم في فهم المذهب الأشعري وخدمته بهذه البقاع.

وقد شهدت هذه المرحلة تفتحا واسعا على المذهب، وانتشارا كبيرا لأهم مؤلفاته في أوساط المغاربة- رغم مضايقة المرابطين وفقهائهم-، إذ كانت كتب الغزالي والجويني،- فضلا عن مؤلفات الباقلاني والأشعري- معروفة ومتداولة عند العلماء والباحثين وطلبة العلم المغاربة، وصارت فئة لا يستهان بها من رجال العلم المغاربة تتطلع إلى نشر هذا المذهب بين الأوساط العامة والخاصة، وإلى جعل مذهب الأشاعرة مذهبا رسميا للبلاد. وهذا بالفعل ما سيقوم به ابن تومرت (ت:524هـ/1129م)[1]- أو بالأصح خلفاؤه من الموحدين-، إذ على يدهم ترسخ المذهب، وبفضل رعايتهم وسلطانهم صارت العقيدة الأشعرية المذهب الرسمي للمغرب منذ القرن السادس الهجري وإلى الآن.

ولعل مبحوثنا السلالجي، الذي عاش في الفترات الأولى من هذه المرحلة الثالثة يعد من أكبر من أسهم في تثبيت دعائم المذهب والمدرسة الأشعريين في وطنه المغرب الإسلامي كله. فمن يكون هذا السلالجي؟ وما هو الدور الذي قام به لتحقيق ذلك؟ وما هي آثاره ونتائج علمه وعمله؟ ثم ما هو مضمن آرائه العقدية تفصيلا؟ هذا ما سنعرض له في هذا العمل- سائلين الله التوفيق-.

---

[1] - يقول ابن خلدون عن ابن تومرت بأنه بعد اغترافه من جملة العلوم بالمشرق عاد إلى بلده << بحرا متفجرا من العلم وشهابا واريا من الدين. وكان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة وأخذ عنهم واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية والذب عنها بالحجج العقلية الدافعة في صدور أهل البدعة، وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآي والأحاديث، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن أتباعهم في التأويل والأخذ بآرائهم فيه اقتداء بالسلف في ترك التأويل وأمرارا للمتشابهات كما جاءت، فطعن على أهل المغرب في ذلك وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بالمذهب الأشعري في كافة العقائد وأعلن إمامتهم ووجوب تقليدهم>>، راجع: العبر، ط: بولاق، القاهرة: 1284هـ: 6 / 226. وانظر الدراسة المهمة التي قدمها النجار عن هذه الشخصية في كتابه القيم: المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية...، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1403هـ/1983م.



الباب الأول
عصر السلالجي وشخصيته

ويضم الفصول التالية:

- الفصل الأول: إطلالة على العصر.
- الفصل الثاني: حياة السلالجي وشخصيته.
- الفصل الثالث: برهانية السلالجي وشروحها.

الفصل الأول

إطلالة على العصر



نقصد بالإطلالة على العصر الوقوف على البيئة العامة والخاصة التي عاش فيها أبو عمرو السلالجي فأثرت فيه ورسمت بأحداثها في فكره وشخصيته، لأنه قد صار من باب اللازب عند المفكرين والباحثين ارتباط الفكر بالواقع والبيئة، وأضحى من مستلزمات دراسة الأفكار والشخصيات النبش في البيئة والمكان والظرف التي عاشت فيها وعايشتها.

وقد كانت البيئة التي عاش فيها أبو عمرو السلالجي غنية وثرية، بحيث عرفت أحداثا كثيرة وتحولات متنوعة في البناء السياسي والاجتماعي والفكري بالمغرب، وخصوصا في النصف الأول من القرن السادس الهجري؛ إذ توافرت فيها الأسباب المقوية لفعالية التأثير والتأثر، - التأثير في أفرادها والتأثر بأفكارهم وآرائهم -، كما أنها شهدت تكون ثقافة جديدة ومدارس فكرية وعقدية خاصة.

وهذه أمور تدفع الباحث دفعا إلى تخصيص حيز في عمله لدراسة هذه البيئة وتحليل أحداثها وتفاعلاتها، وبيان أبعادها وخلفياتها من أجل موضعة أفكار ومواقف أبي عمرو السلالجي، وبالتالي فهم شخصيته وإدراك الأجواء العامة والخاصة التي طبعت ببصماتها في حياته وثقافته. ولهذا سنقوم في هذا الفصل بإطلالة على أهم الأحداث والتحولات التي عرفها المغرب في الفترة التي ولد وعاش فيها السلالجي من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية، مع التركيز على الجانب الأخير المتعلق بالحياة العقلية، لأنه أكثر الجوانب ارتباطا ببحثنا ذي الطابع الفكري المحض.

1 – من الناحية السياسية

كانت الخلافة العباسية إبان العصر السلاجي تتلاشى وتلفظ أنفاسها، حيث إنها فقدت سيطرتها على مجموع البلاد الإسلامية وقبعت في العراق. ولم يكن الخليفة يملك من أمر الخلافة إلا الاسم، وتكفل السلاجقة بتسيير البلاد، كما قامت دول وإمارات أخرى إلى جانب الخلافة العباسية منها تلك التي أعلنت استقلالها –ولكنها ظلت تعترف بالخلافة– كدولة الأتابكة، ودولة خوارزم، ودولة الأيوبيين، ومنها تلك التي أعلنت استقلالها التام ورفضت الخضوع لحكم العباسيين كالدولة الغزنوية، والدولة الفاطمية، والدولة الصليحية، والموحدين[1].

كما شهد هذا العصر انطلاق الحروب الصليبية التي حاول المسيحيون من خلالها السيطرة على بلاد المسلمين، واسترجاع بيت المقدس...وهكذا كان مشرق العالم الإسلامي يغلي بالثورات والانقلابات، ويعج بالاتجاهات العقدية والدينية والفكرية.

ورغم أن هذه الفترة شهدت ضعف العباسيين وانهيار خلافتهم بسبب كثرة الفتن والقلاقل السياسية، إلا أن المشرق مع ذلك عاش مع حسنات هذه الفترة ومع بعض مظاهرها الحضارية؛ إذ ظهرت فيها دول متحضرة أصبحت تروج للفكر، وتنصر العلوم والآداب والفنون، وتعمل على نشرها. كما ظهرت فيها مراكز جديدة للثقافة كالقاهرة، وبخارى، وغزنة، ومراكش، ازدهرت فيها الحركات الفكرية والأدبية بفضل تشجيع السلاطين والحكام والأمراء والوزراء والحجاب، وبفضل اتساع أفق

---

[1] - انظر حسن إبراهيم حسن – تاريخ الإسلام، ط: دار النهضة، القاهرة: 1956: من أ إلى هـ.

الفكر الإسلامي وذيوع العمران ورقي المجتمع الإسلامي. فكيف كانت أحوال المغرب في هذا العصر؟

1-1- انهيار حكم المرابطين وقيام دولة الموحدين

يعتبر عصر السلالجي من أدق وأحسم الفترات السياسية في تاريخ المغرب. لأنه يؤرخ لمرحلة المخاض التي أسفرت عن سقوط المرابطين وقيام دولة الموحدين، مع ما يستتبع هذا القيام من إقرار سياسة جديدة في البلاد ومحاولة لقلب الأنظمة والأجهزة التي اعتمدها المرابطون في الحكم والسياسة.

لقد أسهمت عوامل كثيرة في تحقيق هذا الانقلاب منها ما يتعلق بالحكام المرابطين وبأجهزتهم وشؤونهم الداخلية، ومنها العوامل الإيجابية التي ساعدت الموحدين في تحقيق أهدافهم الانقلابية. فأما الأسباب الداخلية المتعلقة بالمرابطين فأهمها:

1- ضعف شخصية الخليفة علي بن يوسف بن تاشفين (ت:537هـ/1142م) الذي كان لزهده وورعه الشديد عاجزا عن تسيير دواليب الحكم فسلم أمره إلى الولاة ورؤساء القبائل[1].

2- حالة الإجهاد والإرهاق التي أصابت جيش المرابطين ودولتهم، والاستنزاف المالي الذي تعرضوا له بسبب كثرة الحروب في المغرب والأندلس.

---

[1]- المراكشي- المعجب. ضبط وتص: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. ط:7 دار الكتاب العربي.البيضاء: 1978، ص. 260 – 261.

3 – العجز الفكري والتنظيري الذي طبع حياة المرابطين بسبب تحكم الفقهاء في الأمراء والحكام، وعدم تمكنهم من مواجهة الوضعيات الجديدة بما تتطلبه من تفتح وتجديد ومناورة.

4 –المنافسة القبلية التي كانت بين الصنهاجيين (المرابطين) والمصامدة (الذين أيدوا الموحدين)[1].

هذه العوامل الداخلية كان من الطبيعي أن تؤدي بالمرابطين إلى الهاوية وأن تتسبب لهم في النكسة الخطيرة التي حلت بهم، وبالتالي فإن عددا غير قليل من المغاربة كان يرتقب تحولا في الحالة السياسية للبلاد من أجل إيقاع الإصلاح.

ومن جهة أخرى ركز مهدي الموحدين في ثورته الجديدة على الدعوة المضادة مع الأخذ بالأسباب العلمية لتحقيق الانتصار. وتتمثل أهم العوامل التي اعتمدها لتحقيق ذلك:

1– توجهه في دعوته إلى تجريد المرابطين من السند الديني والعقدي الذي كان مرتكزهم وغطاءهم الشرعي، فاتهمهم بالكفر والتجسيم والتشبه بالنساء وبالنفاق والفساد في الأرض وبالجهل بأحكام الدين[2].

2– خلق المهدي تيارا جديدا في المجتمع المغربي أو على الأقل استفاد من هذا التيار الذي كان يتواجد داخل المجتمع المرابطي–، ذلك

---

[1]- انظر: عباس الجراري – الموحدون ثورة سياسية ومذهبية: دراسة بمجلة "المناهل" ع: 1 س: 1 نوفمبر 1974 ص: 85.

[2]- راجع محمد بن تومرت – أعز ما يطلب. تق وتح: عمار طالبي. ط: المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر: 1985. ص: 242 وما بعدها. وانظر أيضا: عبد الله علام – الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المومن ابن علي. ط: دار المعارف. مصر 1971. ص: 70.

هو التيار الساخط على الوضعية والأحوال المعيشية وعلى حكم المرابطين-، فأجج فيه روح الثورة، وعلمه كيف يسلك طريق النقد والاعتراض..وبالفعل تخرج على يده في هذا الخط تلاميذ وأتباع أخلصوا لمنهجه وبذلوا حياتهم من أجل بقائه وانتشاره[1].

3 – قام ابن تومرت بتنظيم أتباعه- بعد أن أخذت دعوته الطابع السياسي الواضح – فرتبهم إلى طبقات ومنازل بحسب سبقهم إلى اتباع دعوته، وبحسب نفوذهم داخل القبائل، وذلك حتى تسهل مراقبتهم ويتمكن من التحكم في تسييرهم وينظم علاقاتهم وأمورهم[2].

4 –اعتمد المهدي وسيلتين تثبتان الطابع السياسي لدعوته، تتمثل الأولى في اعتماده اللسان البربري في الخطاب والتعليم، لأنه لسان أكثر أتباعه. وبذلك سهل عليه التفاهم والاتصال بكل القبائل المغربية[3]. أما الوسيلة الثانية فهي اعتماده بعض المبادئ من العقيدة السياسية للشيعة كمبدأي "العصمة" و"المهدوية"، مستفيدا من تعلق المغاربة بآل البيت وارتباطهم القديم بالأدارسة <<الشرفاء>> من أجل التمكن من عقولهم وكسب حبهم وتقديرهم[4].

5 – اتبع زعيم الموحدين أساليب عسكرية جديدة ودقيقة في مواجهاته للمرابطين، كما سلك طريق الاحتياط والتثبت فجعل يسيطر

---

[1]- راجع بهذا الخصوص: محمد زنيبر – الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي. دراسة بمجلة "المناهل". ع: 2 س: 7 مارس 1980. ص: 122 وما بعدها.

[2]- ابن القطان – نظم الجمان. تح: محمود علي مكي، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990. ص: 82. وانظر أيضا: البيدق: أخبار المهدي بن تومرت، وبداية دولة الموحدين. ط: دار المنصور للطباعة والوراقة. الرباط: 1971. ص: 36– 37، وابن أبي زرع- الأنيس المطرب ط: دار المنصور الرباط: 1973 ص: 177.

[3]- ابن أبي زرع – الأنيس المطرب: 177.

[4]- المراكشي – المعجب: 275.

على المناطق القريبة من مركز تجمعه، وانتقل إلـــى "تينملـــل" التـــي لا يدخلها الفارس إلا من الشرق، وبذلك كان فـــي مـــأمن مـــن ضـــربات المرابطين، واستطاع أن ينهك قواهم ويقلقهم، إلـــى أن اســـتطاع جـــيش الموحدين أن يدخل معهم في مواجهات مكشوفة.

اعتمادا على هذه العوامل وأخذا بهذه الأسباب قصد المهدي الإطاحة بالحكم المرابطي، فكون شبه حزب سياسي ثوري ضم خيـــرة الشـــباب المصمودي، ممن دفعته النقمة على الأوضاع الراكدة للمـــرابطين إلـــى البحث عن رمز يبث فيه روح الأمل ويزرع في نفسه نواة الثـــورة مـــن أجل الإصلاح والتطوير...ورغم أن المهدي كان يحب أن يظهـــر دائمـــا بمظهر المصلح الديني، الذي لا يهمه من متاع الدنيا شيء، ولا يحركـــه فيها مثير، إلا أنه مع ذلك – وبتأمل مخططاتـــه وتنظيماتـــه السياســـية والإدارية–، يظهر أن أهدافه كانت سياسية قبل كل شيء، وأن الإصلاح العقدي والاجتماعي لم يكن في الواقع إلا ذريعة استند عليهـــا وأرضـــية ركبها لدعم موقفه وتقرير طروحاته أمام أعدائه المرابطين.

1-2- عهد عبد المؤمن

إذا كان المهدي قد تمكن من زعزعة أمن المرابطين وهـــدد كيـــانهم ونشر البلبلة في صفوفهم، فإن المنية عاجلته ولم تســـعفه فـــي تحقيـــق إصلاحه ومشاهدة نتائج ثورته. فكان على عبد المؤمن بن علي الكـــومي الذي حكم من: 524هـــ/1128م إلـــى 558هـــ/1162م– أن يواصـــل تطبيق مخطط أستاذه وشيخه، وأن يسلك نهجه في إقامة دولة الموحدين.

وهكذا دخل عبد المؤمن في مواجهات عسكرية طويلة مع جيش المرابطين يكر ويفر ناشرا أمر الموحدين إلى أن استطاع السيطرة على تلمسان ونواحي وهران والتقى في معركة حاسمة مع تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين (ت:539هـ/1144م) انتهت بانتصار جيش الموحدين الذين أضحوا قوة عسكرية ضاربة. يقول ابن الخطيب عن المعركة الحاسمة التي دارت بين المرابطين والموحدين بنواحي تلمسان: <<...استقبل تاشفين مدافعة جيش أمير الموحدين أبي محمد عبد المؤمن ابن علي خليفة مهديهم، ومقاومة أمر قضى الله ظهوره، والدفاع عن ملك بلغ مداه وتمت أيامه.. فالتأث سعده، وفل جده، ولم تقم له قائمة إلى أن هزم وتبدد عسكره، ولجأ إلى وهران، فأحاط به الجيش وأخذ الحصار، قالوا: فكان في تدبيره أن يلحق ببعض السواحل...وقد تقدم به وصول ابن ميمون قائد أسطوله يرفعه إلى الأندلس، فخرج ليلاقي نفرا من خاصته، فرفهم الليلة وأضلهم الروع، وبددتهم الأوعار، فمنهم من قتل ومنهم من لحق بالقطائع البحرية، وتردى بتاشفين فرسه من بعض الحافات ووجد ميتا بالغد>>[1].

بعد مقتل تاشفين أكمل عبد المؤمن سيطرته على وهران وتلمسان، ثم قصد مدن المغرب الأقصى الكبرى ليجهز على المقاومة الأخيرة للمرابطين، فتم له ذلك، وأخيرا وصل إلى مراكش ففتحها سنة: 541هـ/1149م محققا الانتصار الكبير، فقضى على آخر رموز المرابطين بها. وبذلك زالت دولة المرابطين كأن لم تغن بالأمس، بعد أن

[1]- ابن الخطيب – الإحاطة في أخبار غرناطة – تح: محمد عبد الله عنان ط: الشركة المصرية للطباعة، القاهرة: 1973. ج: 1 ص: 453 – 454.

سجلت صفحات جهادية رائعة في تاريخ الإسلام، وآذن القدر بارتفاع علم الموحدين.

وبعد أن استتب له الأمر بالمغرب الأقصى عزم عبد المؤمن على فتح أفريقية لتوسيع سلطانه فاستسلمت له "بجاية" سنة:547هـ/1152م التي كانت مركزا للصناهجيين الزيريين. وانتقل سنة 554هـ/1159م إلى "تونس" فاحتلها ثم ناجز النصارى الذين كانوا يحتلون "المهدية" فاستسلموا له، وضم إلى مملكته "ليبيا" باحتلال "طرابلس" و"بلاد الجريد" "وجبل نفوس" حوالي سنة:555هـ/1160م[1].

وفي الوقت نفسه عني عبد المومن بأمر الأندلس التي كان الأعداء من النصارى قد اغتنموا فرصة الانقلاب الموحدي فهجموا على بلادها، واقتطعوا منها مناطق كبيرة. فبعث إليهم بقواته وأوقفهم عند حدهم. كما توجه بنفسه إلى جبل طارق ليرقب إنجازات رجاله وليطمئن أهل الأندلس بقربه منهم، ويشعرهم باهتمامه الخاص بأمورهم[2]. وكان عازما على دخول الأندلس بنفسه للجهاد ولكن الموت بادر إليه عام: 558هـ/1162م. فأسلم نفسه بعد أن أرسى أسس دولة عظيمة لم يشهد المغرب دولة أوسع حدودا منها. يقول المراكشي:<<تم لعبد المؤمن رحمه الله ملك أفريقية منتظما إلى مملكة المغرب، فملك في حياته طرابلس إلى سوس من بلاد المصامدة وأكثر جزيرة الأندلس. وهذه

---

[1]- راجع البيذق – أخبار المهدي: 52 – 57 . وابن خلدون العبر: 235/6 – 236.

[2]- ابن صاحب الصلاة – المن بالإمامة تح: عبد الهادي التازي. ط: 3 دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1987 ص: 92 وما بعدها.

المملكة لم أعلمها انتظمت لأحد قبله منذ اختلت دولة بني أمية إلى وقته>>[1].

1-3- أبو يعقوب يوسف الموحدي

عمل أبو يعقوب يوسف الموحدي بعد مبايعته سنة: 558هـ/1162م على تثبيت سلطان الموحدين في المغرب العربي كله وفي الأندلس أيضا، بل إنه ضم مناطق جديدة إلى نفوذه لم تكن قد ضمت إلى دولة الموحدين ببلاد الأندلس.

وإذا كان عبد المؤمن قد حرم الجهاد بنفسه في تلك البلاد – نظرا لاهتماماته وعنايته بقمع الثورات التمردية بالداخل-، فإن أبا يعقوب جاز بنفسه إلى الأندلس وغزا فيها النصارى مرتين. المرة الأولى سنة: 567هـ/1171م حيث <<بدا له أن يعبر إلى جزيرة الأندلس مظهرا قصد الروم، ومضمرا استكمال تملك الجزيرة والتغلب على ما في يد محمد بن سعيد المعروف بابن مردنيش منها>>[2]، فنازل أبو يعقوب ابن المردنيش بمعركة "الجلاب" وضم "مرسية" إلى مملكته.

أما الغزوة الثانية للأندلس فوافقت سنة:575هـ/1179م، حيث حاصر فيها مدينة "شنترين" التي تحصن بها ابن الريق النصراني فحاصرها الموحدون طويلا انتهى بجرح الخليفة وموته متأثرا بجراحه في رحلة الرجوع وذلك سنة: 580هـ/1144م.

---

[1]- المراكشي – المعجب: 337.

[2]- المصدر السابق: 360.

<<ويجمع المؤرخون على أن حكم أبي يعقوب كان – بعد بضع سنوات صعبة – عهد رخاء وسلام، وقد نظم السلطان احتفالات ضخمة في مدينة مراكش وكذلك في اشبيلية وغيرهما من المدن وكانت الضرائب تجبى دونما صعوبة>>[1].

نخلص من هذا إلى أن الفترة التي عاشها أبو عمرو السلالجي كانت فترة غنية من حيث الأحداث السياسية والعسكرية. وافقت حكم دولتين (المرابطية والموحدية)، كما أنها وافقت مدة حكم فيها – أو اقتسم الحكم– مجموعة من الخلفاء والزعماء بدءا من الخليفة المرابطي علي بن يوسف (استلم الحكم عام:500هـ/1106م وتوفي عام:537هـ/1142م)، ومرورا بتاشفين بن علي المرابطي (قتل عام:540هـ/1145م)، ثم إبراهيم بن تاشفين المرابطي (قتل عام:541هـ/1156م)، ثم بزعيم الموحدين المهدي بن تومرت (رجع إلى المغرب في سنة: 516هـ/1122م، وتوفي عام:524هـ/1129م)، ثم بأول خلفاء الموحدين عبد المؤمن (بويع عام:526هـ/1131م وتوفي سنة: 558هـ/1162م)، ثم انتهاء بأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي (بويع فيسنة:558هـ/1162م واستشهد عام: 580هـ/1184م). وهذا يعني أن فترة أبي عمرو السلالجي كانت فترة طافحة بالأحداث مليئة بالانقلابات، وهذا ولا شك سيكون له تأثير على شخصية مبحوثنا، إن على المستوى الفكري أو النفسي، وذلك ما سنكشف عنه في تفاصيل حياته.

---

[1]- روجي لي تورنو– حركة الموحدين في المغرب. تر : لمين الطيبي ط: دار العربية للكتاب ليبيا تونس: 1982 ص: 81.

2 – من الناحية الاجتماعية

ينطلق الحديث عن الجانب الاجتماعي في عصر السلالجي من منطلق يهدف إلقاء الضوء على بعض الجوانب نعتقد أنها أثرت في حياة متكلمنا ورسمت فيه ببصماتها، وربما كانت الدافع له إلى سلوك المسالك الخاصة (كالمسلك الثوري، والمسلك الزهدي)، في حياته أو على الأقل فإن هذه الأحداث الاجتماعية ترتبط بأحداث أو بشخصيات مارس الفكر السلالجي تأثيره عليها وبث من خلالها آراءه وأفكاره.

لذلك سنعرض في هذا المبحث للنقط التالية:1 – للحالة الاقتصادية والاجتماعية آخر أيام المرابطين. 2 – للإصلاحات الاجتماعية التي قام بها المهدي وعبد المؤمن.3– لوضعية المرأة في عهد عبد المؤمن وأولاده، وذلك لما نرى – كما قلت – لهذه النقط من ارتباط وثيق بموضوع بحثنا.

2–1– الحالة الاقتصادية والاجتماعية آخر أيام المرابطين

يقول ابن أبي زرع: <<كانت لمتونة أهل ديانة ونية صادقة وصحة مذهب لم يجر في أيامهم رسم ولا مكس ولا معونة ولا خراج في بادية ولا في حاضرة. وكانت أيامهم أيام دعة ورفاهية ورخاء متصل وعافية وأمن>>[1]. فابن ابن أبي زرع – على مبالغته الواضحة في هذا النص – يصف لنا إلى حد ما الحالة الاقتصادية على أيام المرابطين، وخصوصا أيام يوسف بن تاشفين (ت:500هـ/1106م)..ويرجع سبب هذا الازدهار الذي تحقق على عهده إلى عدة أسباب، منها اعتماده على مداخيل

[1]- ابن أبي زرع – الأنيس: 166 – 167.

الزكوات والأعشار التي كانت تؤخذ من كل أرجاء مملكتـــه الشاســـعة، ومنها أيضا فرضه لفرائض على أهل الذمة <<فاجتمع له منها جملة مال استعان به على ما كان بسبيله>>[1]، ومنها أيضا المداخيل التـــي كانـــت تدخل إلى خزينة المرابطين بفضل سيطرتهم علـــى <<جميـــع المســـالك الغربية الرابطة بين المغرب والأندلس من جهة وبلاد السودان من جهـــة ثانية>>[2]. فالمرابطون استطاعوا أن يستولوا على المراكـــز الأساســـية لتجارة الذهب، وأصبحت عاصمتهم مراكش مركز الالتقاء بين المســـالك التجارية التي تدر المداخيل الكثيرة[3].

وإذا كان يوسف بن تاشفين قد استطاع– بشخصيته القوية وبمواقفـــه الحاسمـــة– أن يجعل من هذه الثروة أكبر معين له على إقرار الســـــلام بالبـــلاد–عن طريق توزيعها التوزيع العادل–، وعلى الاستفادة منها فـــي استكمال الفتوحات التي كان يقوم بها في مجموع بلاد المغرب والأندلس، فإن ابنه عليا (ت:537هــ/1142م) كان ضعيف الشخصية غير مسموع الكلمة، وقد تأزمت الوضعية في عصره وعجزت الضرائب الشرعية عن تغطية المتطلبات العسكرية، لاسيما وقد كانت البلاد في حرب ضـــروس مع نصارى الأندلس، يضاف إلى ذلك طغيان الترف على بعض الفئـــات داخل مجتمعه... كل ذلك أدى إلى عجز خزينة الدولة وفقرها، مما دفـــع أمير المسلمين إلى فرض ضرائب عالية على السكان لتغطية مصـــاريف الدولة، شملت– هذه الضرائب جميع النشاطات الاقتصادية، إلا أنها كانت

---

[1]- المجهول – الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية. تصحيح: ي – س – علوش طبعة المطبعة الاقتصادية الرباط: 1936. ص: 14.

[2]- الحبيب الجنحاني – دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي. ط: 2 دار الغرب الإسلامي بيروت: 1986 ص: 100.

[3]- المرجع السابق: 101 – 102.

أشد قسوة على التجار إذ كانت تجبى من البائع والمشتري، وقد ترك أمر جبايتها لعناصر أجنبية؟؟[1]

ومن هنا لا نستغرب إذا عرفنا أن جل أصحاب ابن تومرت الأوائل كانوا من صغار الحرفيين ومن التجار، ومن ثم جاءت مؤازرتهم للمهدي بأمل تغيير الأوضاع الاقتصادية، والتخفيف من حدة الأزمة المالية، ثم أولا وأساسا لرفع المغارم والضرائب[2].

أما من الناحية الاجتماعية فإن الدولة المرابطية البدوية الأصل شهدت تغيرا واضحا في أحوالها، وأصبح المجتمع المغربي يأخذ كثيرا من العادات والمظاهر الحضارية عن المجتمع الأندلس، مما أدى إلى انتشار علامات التمدن والرقي بالمراكز الكبرى لبلاد المغرب كمراكش وفاس وغيرهما.

ورغم أن يوسف بن تاشفين وابنه عليا عرفا في التاريخ بتقشفهما وزهدهما الكبيرين، إلا أن ذلك لم يحل دون تأثر المجتمع المغربي بالمظاهر السلبية للتحضر الأندلسي، تمثلت في انتشار الميوعة وأنواع المعاصي وسيء الأخلاق. ونترك المراكشي يصف لنا بعضا من هذه الأحوال المشينة التي عرفها عصر علي بن يوسف إذ يقول: <<واختلت حال أمير المؤمنين بعد الخمسمائة فظهرت في بلاده مناكر كثيرة...واستولى النساء على الأحوال، وأسندت إليهن الأمور، وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير وقاطع

---

[1]- عز الدين أحمد موسى – النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري. ط: دار الشروق بيروت: 1983. ص: 340.

[2]- المرجع السابق: 341.

سبيل وصاحب خمر وماخور، وأمير المسلمين في ذلك كله يتزيد تغافله ويقوى ضعفه، وقنع باسم إمرة المسلمين وبما يرفع إليه من الخراج...وأهمل أمور الرعية غاية الإهمال>>[1].

ومن جهة ثانية شهد المجتمع المرابطي–على أيام علي بن يوسف أيضا– طغيان فئات عريضة من الولاة الذين استبدوا بالأمر وتسلطوا على الرعية ظلما وطغيانا، واستأثر بعضهم باتخاذ القرارات الجائرة، واستعلى على الشعب، وادعى الأفضلية حتى على أمير المسلمين، وهكذا كان أمر جل ولاة المرابطين الذين <<صار كل واحد منهم يصرح بأنه خير من علي أمير المسلمين وأحق بالأمر منه>>[2].

لقد كادت المصادر التاريخية تتفق على أن أواخر عهد علي بن يوسف عرف هبوطا واضحا في الأخلاق العامة، وأن القيم الاجتماعية وقع انتهاكها، وأصبحت الخمر منتشرة في المجتمع المغربي، وراجت أدوات الطرب وفشت مدارس اللهو والمجون، وأصبح الاختلاط بين الجنسين أمرا عاديا ومألوفا، مما أعطى لابن تومرت البرهان الساطع على أن المجتمع اللمتوني ينبغي تغييره وإصلاحه.

وعموما وحتى لا تتجاذبنا المصادر التاريخية المعادية للمرابطين فنسقط في الأحكام الانفعالية المذهبية يكفي أن نعلن – ونحن مطمئنون – أن المجتمع المرابطي عرف في أواخر أيامه اختلالا هيكليا وشكليا استدعى التدخل السريع لتقويمه وتصحيح ما اعوج منه. وهذا ما سيحاول ابن تومرت أن يستغله لنشر دعوته.

---

[1]- المراكشي – المعجب: 260.
[2]- المصدر السابق ن ص.

2-2- دور المهدي وعبد المؤمن في مراجعة الأوضاع الاجتماعية

كان من أهم أهداف الثورة المهدوية تحقيق الإصلاحات الاجتماعية وتحكيم قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع، فيذكر المؤرخون الذين تابعوا رحلة المهدي إلى المشرق أنه منذ خرج في رحلة العودة، وهو يجد في تغيير المنكر، نجده يقف في "الإسكندرية" – عاصمة الفاطميين – ساخطا على مظاهر الترف، داعيا إلى التزام طريق الشرع، مما دفع الحاكم إلى الأمر بنفيه[1]، فأركب السفينة في اتجاه موطنه الأصلي. ولكنه لم يفتر عن توجيه إرشاده ووعظه إلى الركاب حتى على ظهر السفينة، فأخذ يوبخهم لتركهم الصلاة في وقتها، ولظهور النساء بزينتهن بينهم...وعلى هذه الطريقة سار في كل المدن التي نزلها: في "طرابلس" و"المهدية" وفي "تونس" و"بجاية"...[2].

ولما وصل إلى المغرب الأقصى ودخل مدينة مراكش جعل الناس يعجبون به ويقبلون عليه، وفي بعض الأيام شاهد في طريقه أخت أمير المسلمين تسفر نساؤهم وجوههن، فصرف هو وأصحابه دوابهن فسقطت أخت أمير المسلمين عن دابتها. فرفع أمره إلى أمير المسلمين فلما حضر بين يديه وأحضر الفقهاء لمناظرته، أخذ المهدي يعظ عليا ويغلظ له في الكلام ويذكره ويخوفه فبكى أمير المسلمين وأمر أن يناظره الفقهاء، فلم يكن فيهم من يقوم له لقوة إيمانه في الذي فعله[3]. وبذلك استطاع المهدي

---

[1]- ابن السبكي – طبقات الشافيعة: 71/4. وانظر عبد العزيز سالم – المغرب الكبير ط: دار النهضة العربية بيروت: 1980ج: 2 ص: 771.
[2]- البيدق– أخبار المهدي: 11 إلى 20.
[3]- ابن خلكان– الوفيات: 49/5.

أن ينزع عن الفقهاء قناعهم الديني وأظهرهم أمام خليفتهم بمظهر المداهنين الذي يأخذون من الدين ما تهوى أنفسهم، ويتركون ما أمر الشرع برعايته والوقوف عنده[1].

لقد عمل المهدي بعد أن تيسر له جمع المصامدة حوله "بتينملل" على تعليمهم عادات أخلاقية جديدة في التعامل والمظهر، وألزمهم احترام أملاك بعضهم وأرشدهم إلى إغاثة المظلوم، كما عمل على مؤاخاتهم[2] - اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم-، وتأسيسا للمودة، وتسهيلا لإقامة العلاقات الاجتماعية السليمة بينهم.

وقد عمل عبد المؤمن على استكمال رسالة المهدي الإصلاحية، فدعا أتباعه وأفراد شعبه إلى الالتزام بالأخلاق الفاضلة وضرب على أيدي المفسدين وعين المحتسبين والنظار، ونظر بنفسه في المظالم واقتص من الطغاة والمنحرفين وراقب كل أمور رعيته عن كثب.

وقد أصدر عبد المؤمن في هذا الشأن رسالة "الفصول" التي اعتبرت شرعا ودستورا عند الموحدين، حيث أمر أمير المؤمنين بتوزيعها في كل الأمصار، ومما جاء في هذه الرسالة:<<..وخذوا العوام ومن في الديار بحفظ أم القرآن وسورة معها وما تيسر من القرآن لتتم صلاتهم ويكمل عملهم. وخذوا بإيتاء الزكاة وبالكشف عن معانيها وتشخيص ممسكيها أو الشيء اليسير منها. وامروا بالنظر في الربوب (ما يطبخ من التمر وسواه) وتمييزها والهجوم على بائعيها ومدمني شربها ومستعمليها فيراق مسكرها، ويقطع منكرها وليكشف عن الذين يغرمون الناس ما ليس قبلهم

---

[1]- محمد زنيبر – الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي: 7.

[2]- ابن القطان- نظم الجمان: 141.

ويأكلون بالباطل أموالهم...واحذروا المداهنة وحذروها فإنها صارفة عن الحق...>>[1].

ومن الناحية الاقتصادية اكتفى عبد المؤمن بجمع أموال الزكاة وتحصيلها مع الأعشار والأخماس من الغنائم حتى لا يرهق الشعب. ولكن بعد اتساع إمبراطوريته وكثرة نفقاته فرض ضرائب خفيفة على كبار الملاكين[2]. كما عمد إلى مصادرة أموال اليهود الذين لم يسلموا؟! ونظم قانون الخراج وألزم الفلاحين بخدمة أراضيهم. ونهض بالتجارة داخليا وخارجيا وبالصناعة. فتدفقت الأموال على خزائنه وبلغ الخلفاء والشعب جميع مبلغا كبيرا من الرخاء والطمأنينة[3]، وبذلك يكون عبد المؤمن قد وضع أساس النظام الاقتصادي الذي أنتج الرخاء لمملكته في عهده وعهد أبنائه.

وقد سار أبو يعقوب يوسف بن علي (ت:580هـ/1184م) في خط أبيه اجتماعيا واقتصاديا فكتب إلى البلدان معلنا بأن القضاة يملكون الحق في مراقبة أحكام وأعمال الولاة، فإن وافقت الشرع عمل بها وإلا فسخت. كما أمر بمراجعة قضايا المسجونين وتسوية أمر المظلومين وعمل على تحسين الوضعية المالية لموظفي الدولة والجنود وذلك من أجل حفظ الأمن داخل البلاد.

بهذه الطريقة -التي تعرضنا فقط لأهم تدابيرها - استطاع الموحدون تحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للبلاد، فتيسر لهم بعد ذلك

---

[1]- بروفنصال – مجموع رسائل موحدية. ط: الرباط :1941 ص: 126 وما بعدها.
[2]- الناصري – الاستقصا ، تح: جعفر الناصري ومحمد الناصري، ط: دار الكتاب، البيضاء: 1954 : 139/2.
[3]- عبد الله علام – الدولة الموحدية: 255.

تحقيق الأهداف السياسية والعسكرية التي كانوا يتوقون إليها، واطمأنت الرعية نسبيا إلى حكمهم.

بقي علينا ونحن نتحدث عن الجانب الاجتماعي في عصر الموحدين أن نثير موضوع المرأة لما لهذا الموضوع من علاقة مباشرة بمبحوثنا السلالجي، لأننا سنصادف في سيرته شخصية متميزة هي شخصية "خيرونة"، هذه المرأة التي لولاها لما سمعنا بإنتاج لأبي عمرو السلالجي، ولربما بدونها لم يكن صيت أبي عمرو ليذيع. وهذا يدفعنا حتما إلى البحث- ولو باختصار شديد- في الوضعية العامة للمرأة الموحدية.

2-3- وضعية المرأة في المجتمع الموحدي

كان للمرأة في عصر المرابطين من الحرية والنشاط الشيء الكثير، مما دفع ببعض النسوة إلى استغلال الوضع والانحراف عن الدور السليم للمرأة في الحياة الاجتماعية. ورغم أن ابن تومرت كان في دعوته الإصلاحية يركز كثيرا على محاربة مظاهر الفساد المرتبطة بالنساء، إلا أن المرأة الموحدية – وفي عهد عبد المؤمن بصفة خاصة وبعد عصره – فتح الباب أمامها للمشاركة في الحياة العامة، فنالت قسطا وافرا من التعليم – ربما لم يتم للمرأة اللمتونية-. وقد كانت بنات الأمراء قدوة لبنات الشعب في الإقبال على العلم والأدب. ومن حسنات عبد المؤمن أنه جعل التعليم إجباريا على النساء والرجال، رغم أن دوافعه في ذلك كانت دوافع سياسية بالدرجة الأولى[1].

[1]- علام – الدولة الموحدية: 243 وما بعدها.

فمن النساء اللائي تملكهن شغف العلم فاستكملن التحصيل وبلغن مرتبة الاجتهاد والتفنن: حفصة بنت الحاج الركونية الغرناطية (ت: 586هـ/1190م)، والأديبة الشاعرة المربية ورقاء بنت ينتان الفاسية، وأم العز العبدرية المقرئة والمحدثة، ثم أم المجد مريم بنت الشيخ أبي الحسن الغافقي، وغيرهن[1]. ومن هاته النسوة الرائدات نجد خيرونة العالمة الفاسية التي سنتحدث عنها بتفصيل وعن دورها في نشر فكر السلالجي فيما بعد.

هذه- إذن- صورة عن الأوضاع الاجتماعية في عصر أبي عمرو السلالجي، فماذا عن الأوضاع الفكرية؟

3- من الناحية الفكرية

سنركز الحديث في هذا الجانب على ثلاث نقط تهمنا كثيرا في هذا البحث وهي:1- سيطرة الفقهاء على الحياة الفكرية والاجتماعية أيام المرابطين. 2- تطور العلوم الشرعية إلى حدود عصر أبي عمرو السلالجي.3- وضعية العلوم العقلية في هذا العصر.

3-1- سيطرة الفقهاء على حياة المرابطين

لا أعتقد أن هناك دراسة اهتمت بالتأريخ لعصر المرابطين لم تقف عند موضوع استبداد الفقهاء في هذه الدولة، وهذا أمر طبيعي لأن التأثير الذي مارسه هؤلاء على الحياة الفكرية والاجتماعية وحتى السياسية في تلك الآونة هو من العمق بحيث يصبح إغفاله أمرا غير مقبول.

---

[1]- المرجع السابق: ن ص.

فالمؤرخون والباحثون مجمعون على أن تغلغل هيئة الفقهاء في المجتمع والحياة المرابطية كان وراء كل الأحداث والتحولات، وهو السبب الرئيسي في وقوع الانقلاب الموحدي الأخير.

بدأ عبد الله بن ياسين (ت: 451هـ/1049م) – متزعم حركة المرابطين – دعوته راكنا إلى الجانب الإصلاحي الديني قبل أن يتحول إلى قائد عسكري ورجل سياسة. ولم يكن حمل السيف عند ابن ياسين إلا وسيلة لإقامة حكم يحمي القناعات الدينية، ويعمل على إقرار الإصلاح الشرعي. ولذلك ظل النفس الديني الفقهي ملازما للزعماء السياسيين المرابطيين بعده، سواء مع يوسف بن تاشفين أو مع ابنه علي بن يوسف.

لقد كانت طبيعة نشأة الدولة المرابطية- إذن- هي التي حددت معالم شخصيتها، وأسهمت في بناء قوامها السياسي والإداري والفكري، وبالتالي فإن الفقهاء – الذين كانوا يمثلون الجانب الديني في الدولة – استفادوا من الامتياز الذي خوله لهم نظام دولة المرابطين، هذه الدولة – التي رغم استقبالها لجحافل العلماء والفلاسفة – إلا أنها لم تر بالفقهاء بديلا.

يحكي ابن عذاري أن يوسف بن تاشفين كان <<يفضل الفقهاء ويعظم العلماء ويصرف الأمور إليهم، ويأخذ فيها برأيهم ويقضي على نفسه بفتياهم>>[1]، أما في عصر ابنه علي فقد اشتط الفقهاء، بحيث كان لا يقطع أمرا إلا بمشورتهم، بالإضافة إلى ذلك أعطاهم حق الإشراف على الأحكام وتنفيذها، وإليهم كان المرجع في مراقبة التوجه الثقافي العام

---

[1]ـ ابن عذاري – البيان المغرب. تح: إحسان عباس ط: دار الثقافة – بيروت: 1967. ج: 4 ص: 46.

للبلاد ومصادرة كل ما يخالف آراءهم ومنهجهم...ولم يكن الخليفة يقدم على حرب أو فتح إلا بعد إذنهم بذلك. يقول المراكشي: <<وكان [علي بن يوسف] لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء، فكان إذا ولى أحدا من قضاته كان فيما يعهد إليه، ألا يقطع أمرا ولا يبت حكومة في صغير من الأحوال ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء، فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغا عظيما لم يبلغوا مثله في العصر الأول في فتح الأندلس>>[1].

إنه إذا كان محبذا أن يحظى الفقهاء بالتقدير والاحترام في المجتمع الإسلامي نظرا لارتباط فتاويهم بالأحكام العملية لحياة المسلم، إلا أن حالهم في أواخر عهد المرابطين ينبئ عن تجاوزهم لكل الاختصاصات التي أوكل بها الشرع إليهم، كما توحي بأنهم اعتبروا وظيفتهم ومكانتهم الدينية وسيلة لتحقيق سيطرة استبدادية على الحياة الفكرية وحتى المادية، فقد <<انصرف وجوه الناس إليهم فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكتسباتهم>>[2].

إن هذا الاستبداد الذي صدر من فئة كان ينبغي أن تنزه نفسها عن مثل هذه السقطات، خلق لدى بعض الأفراد بغضا للفقهاء ترجمه شاعرهم بقوله: [الكامل]

<<أهل الرياء لبستمو ناموسكم ❋ كالذئب أدلج في الظلام العاتم

فملكتمو الدنيا بمذهب مالك ❋ وقسمتمو الأموال بابن قاسم

وركبتمو شهب الدواب بأشهب ❋ وبأصبغ صبغت لكم في العالم>>[3].

---

[1]- المراكشي – المعجب: 252 – 253.
[2]- المصدر نفسه: 253.
[3]- نفسه.

لقد عمل الفقهاء على عهد علي بن يوسف – إذن – على السيطرة الكاملة على كل مناحي الحياة، وأصبح الأمر كله في أيديهم، فقاموا بفرض تصوراتهم النظرية والفلسفية، وحاربوا كل توجه مخالف لرأيهم سواء أكان فكريا أو منهجيا أو حتى صوفيا؛ لأن النزعات الصوفية لم تكن تلائم اتجاههم العملي، بل لعلها كانت تشكل عائقا أمام طموحاتهم التحكمية، وتحول دون استئثارهم بتصريف شؤون البلاد والعباد.

فلما رجع المهدي بن تومرت إلى المغرب وأراد أن يقوم بدعوته السياسية، تبين له أنه لن يستطيع تحقيق أهدافه إلا إذا تمكن من الإطاحة بقواعد هذه الهيئة وإلا إذا زعزع ثقة الناس في هؤلاء الفقهاء. فقام – إذن – بنشر دعايات بين الناس مفادها أن فقهاء المرابطين أجهل الناس، وكشف عن تهافتهم على الأموال وعلى متاع الحياة الدنيا، في الوقت الذي كانت العامة تعتبرهم أناسا فوق الشبهة، وأسمى من مرتبة النقد والطعن. كما عمل المهدي عن مناظرتهم – بمحضر الخليفة علي بن يوسف – وأقام الأدلة على دعاويه بجهلهم وابتعادهم عن الحق والاستقامة، معتبرا أن أكبر همهم هو تبوؤ المناصب وتولي مقاعد السلطان والجاه[1].

ومع ما قام به المهدي بإزاء هؤلاء إلا أنه لم يهاجم مذهب مالك – الذي اعتنقه المغاربة، واعتبروه عقيدتهم وشرعهم–، بل عمل على توطيد مكانته عندهم، فألف فيه تآليف ومذكرات في العبادات أملاها على تلامذته وطلب بنشرها. إلا أنه تحرى مخالفة أسلوب فقهاء المرابطين

[1]- راجع البيدق – أخبار المهدي: 27 وما بعدها والمراكشي – المعجب: 271 وما بعدها.

فقام بتجريد رواياته من الأساليب والخلافات التي بنى هؤلاء عليها فقههم.

ولما تولى عبد المؤمن الحكم قام بإتمام ما بدأه المهدي، فعمل على جمع كتاب "أعز ما يطلب" الذي تضمن أهم آراء المهدي الفقهية، وأمر بإحراق كتب الفروع التي ترمز إلى عصر سيادة الفقهاء المذكورين، وأمر برد الناس إلى كتب الحديث[1]. ومع ذلك فإن أمنية المهدي لم تتحقق في القضاء على كتب الفروع إلا في عهد الخليفة الموحدي يعقوب المنصور (ت:595هـ/1198م)، الذي أقدم على تنفيذ هذه الأمنية وأصدر أوامره بإحراق كتب المذهب المالكي الفروعية ومنع ترويجها نهائيا. قال المراكشي: <<لقد شهدت منها [أي من كتب الفروع المالكية] وإنا يومئذ بفاس ما يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار>>[2]، وبذلك تحقق للموحدين القضاء –مؤقتا – على سيطرة الفقهاء على الحياة والفكر في المجتمع المغربي.

3-2- تطور العلوم الشرعية أيام السلالجي

جمد الفكر الشرعي على عهد اللمتونيين و<<نسي النظر في كتاب الله وحديث الرسول –صلى الله عليه وسلم–، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتنى بهما كل الاعتناء>>[3]، وانصرف الناس إلى اجترار الآراء الفقهية الجامدة وإلى إعادة الأقوال المأثورة عن اتباع مالك، وتنوسي مالك نفسه فوقع إغفال آرائه واكتفي بالرجوع إلى أقوال المتأخرين من تلامذته شرحا واختصارا. وقد صور ابن العربي أزمة

---

[1]- الناصري – الاستقصاء: 126/2 وعلام – الدولة الموحدية: 307.
[2]- المراكشي – المعجب: 400.
[3]- المصدر السابق: 254.

الفقه والفقهاء في عصره فذكر أنه وقعت لهؤلاء الفقهاء <<حوادث لم يلقوها في نصوص المالكية فنظروا فيها من غير علم فتاهوا، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف، حتى آلت الحال ألا ينظر إلى قول مالك وكبراء أصحابه ويقال: قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة، وأهل طلمنكة، وأهل طلبيرة، وأهل طليطلة، فانتقلوا من المدينة وأهلها إلى طلبيرة وطريقها>>[1].

إن الإهمال الذي لحق العلوم الشرعية الأخرى – من جراء هذا التطرف والغلو في تقديس الفروع الفقهية – كان مدعاة تحجر وانحراف الفقهاء في العهد المرابطي، وكان علامة ضعف تسرب المهدي بن تومرت من خلالها لكسر نخوتهم العلمية، وللتشكيك في مدى أحقيتهم لتصدر الحياة الفكرية والتنظير لها. وبذلك سهل الأمر عليه وعلى أتباعه لإحداث ثورة عارمة في الحياة الفكرية، من أجل إعادة الناس إلى الأصول الشرعية السليمة. وهكذا وقع إحياء العلوم الأخرى من علوم القرآن والسنة، وعلوم الأصول والخلاف، وحتى العلوم العقلية. وسأكتفي فيما يلي بالحديث عن التطور الذي عرفته بعض هذه العلوم على عهد الموحدين.

3-2-1- علم القراءات والتفسير

وضع المهدي نظاما ألزم بموجبه أن يقرأ كل واحد من أتباعه حزبا في كل يوم عقب صلاة الصبح والمغرب[2] قراءة مرتلة. وقد قام عبد المؤمن بتلقين أتباعه القرآن أيضا، وجعل أول ما يعلم أولاده القرآن،

---

[1]- ابن العربي – العواصم من القواصم، تح: عمار طالب، ط: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر: 1974: 492/2.

[2]- ابن القطان – نظم الجمان: 80 – 81.

فتفوق أبو يعقوب يوسف في هذا العلم <<ففكان أحسن الناس نطقا بالقرآن الكريم>>[1].

وقد اشتهر من مقرئي هذا العصر جماعة نذكر منهم أبا الحسن المرادي البلنسي[2] الذي عهد إليه بالتدريس أيام عبد المؤمن ويوسف ويعقوب الموحديين، ومنهم أبو القاسم الرعيني الشاطبي الأندلسي (ت:590هـ/1193م)، وأحمد بن عبد الله اللخمي الفاسي (ت:560هـ/1164م) وغيرهم.

أما علم التفسير فقد تطور بالموازاة مع تطور علم القراءات والدراسات القرآنية، فظهر مفسرون كبار، من أشهرهم الفقيه الحافظ المفسر عبد الحق بن غالب بن عطية (ت: 542هـ/1147م)[3] صاحب "المحرر الوجيز"، والفقيه المحدث المفسر بيبش بن محمد العبدري الشاطبي (ت 582هـ/1186م)، وأبو الحسن علي بن أحمد التجيبي الحرالي المراكشي[4] صاحب كتاب:"اللب المفضل على فهم القرآن المنزل" وغيرهم..

3-2-2- علم الحديث

عني الموحدون بالحديث عناية فائقة لأن إمامهم المهدي كان محدثا وراوية للحديث، كما أن عبد المؤمن كان متبحرا في الحديث، <<ومن مكارم عبد المؤمن العظيمة حضه الناس على العلم وإرادته لهم ولبنيه،

---

[1]- المراكشي – المعجب: 346.
[2]- ابن الأبار – التكملة، ط: مدريد: 1885: 665/2.
[3]- الضبي بغية الملتمس، ط: مدريد: 1884: 376 وابن بشكوال – الصلة، ط: مدريد: 1883: 380/1.
[4]- المنوني – العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين: ط: 2 دار المغرب، الرباط: 1977 ص: 64.

واستدعاؤه الصبيان الصغار الأسنان من أبناء اشبيلية وقرطبة وفاس وتلمسان إلى حضرته ليعلمهم ويحفظهم القرآن وحديث النبي صلى الله عليه وسلم>>[1]. أما ابنه أبو يعقوب فقد ركن إلى طلب الحديث حتى قال المراكشي:<<صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين الشك مني إما البخاري أو مسلم، وأغلب ظني أنه البخاري، حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن الكريم>>[2]. وقال ابن صاحب الصلاة: <<كان الأمير أبو يعقوب يوسف..عالما بحديث رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، صحيحه ومختلفه وغريبه، مع الدراية بإسناده، متقنا للعلوم الشرعية والأصولية>>[3].

وقد اشتهر من المحدثين في عصر السلالجي عدد كبير يفوق العد، ولكن من أشهرهم: القاضي عياض (ت: 544هـ/1149م)، ومحمد بن عبد الله بن صنعون (ت: 561هـ/1165م)[4] الذي عرف بالحفظ والضبط، ويوسف بن عبد العزيز الدباغ (ت:546هـ/1151م) الذي ألف في الحديث عدة مؤلفات[5]، وابن القطان الفاسي(ت: 628هـ/1230م)[6] وغيرهم.

3-2-3- علم أصول الفقه

لم يكن هذا العلم معروفا بالمغرب قبل الموحدين، وإنما كان يعتبر من العلوم الدخيلة التي تلزم محاربتها. يحكي اليوسي (ت:1102هـ/1690م) في "المحاضرات" عن ابن النحوي

[1]- ابن القطان – نظم الجمان: 178 – 179.
[2]- المراكشي – المعجب: 347.
[3]- ابن صاحب الصلاة – المن بالإمامة: 165.
[4]- ابن الأبار – التكملة: 216/1 – 217.
[5]- ابن بشكوال – الصلة: 621/2.
[6]- الزركلي – الأعلام: 331/4.

(ت:513هـ /1119م) أنه <<لما دخل إلى سجلماسة وجعل يدرس أصول الفقه مر به عبد الله بن بسام أحد رؤساء البلد فقال: ما العلم الذي يقرئه هذا فأخبروه. فقال: هذا يريد أن يدخل علينا علوما لا نعرفها، وأمر بإخراجه>>[1].

ومع بزوغ نجم الموحدين وجد هذا العلم متنفسا بفضل تشجيع الحكام على دراسته ونشره، فأخذ المغاربة يقبلون على دراسته والتأليف فيه. فمن الكتب الأصولية التي كانت تدرس في المغرب على هذا العهد: كتاب "البرهان" للجويني، وكتاب "التقريب والإرشاد" له أيضا بالإضافة إلى كتاب "المستصفى" للغزالي وغيرها.

ومع مرور الوقت وبفضل مدرسة السلالجي الفاسية أصبحت مدينة فاس قبلة للباحثين والطلبة الذين يتوقون إلى استكمال دراساتهم الأصولية. وصار الأندلسيون أنفسهم يرحلون إلى هذه المدينة لتلقي هذا العلم من رجالاتها من أمثال أبي الحجاج بن نموى*، والفندلاوي** وأبي الحسن الحصار (ت:611هـ/1214م) -صاحب كتاب "البيان في تنقيح البرهان"- وغيرهم.

3-2-4-التصوف

لم يكن المرابطون- رغم اشتهارهم بالتقشف والعبادة - من المناصرين للصوفية وطرقهم، ومع ذلك فقد كان العصر المرابطي عصر ازدهار بالنسبة للتصوف المغربي. فالتادلي يذكر في "التشوف" مجموعة

---

[1]- اليوسي – المحاضرات تح: محمد حجي ط: دار المغرب للتأليف والنشر الرباط: 1976 ص: 74.
* من تلاميذ السلالجي، سنخصص لهم مبحثا مستقلا فيما بعد.
** من تلاميذ السلالجي كذلك.

هامة من متصوفة هذا العصر كأبي الحسن بن حرزهم – أستاذ السلالجي– وابن النحوي، وأبي زكريا وأبي يعزى وغيرهم.

وفي الأندلس احتضنت مدينة "ألمرية" جملة من رجال التصوف في هذا العصر على رأسهم علي الجذامي البرجي[1] الذي أفتى بتأديب من أحرق "إحياء" الغزالي وكتب بذلك إلى أمير المسلمين بعدما ضمن موافقة علماء الصوفية من المغرب والأندلس على فتواه...وقد تطورت حركة التصوف حتى غدت حركة سياسية لم تدخل في مواجهة مع الفقهاء فحسب ولكن صارت تطمح إلى قلب نظام الحكم..غير أن إنتاج صوفية هذه الفترة ضاع في مجمله ولم تبق منه إلا نتف قليلة وكثير من أخبارهم وحكاياتهم وكراماتهم وآدابهم تناقلتها كتب التاريخ والتراجم.

وبما أن المنهج الصوفي المعرفي يختلف والمنهج الفقهي، فإن الصوفية لم يكونوا على وفاق مع فقهاء المغرب والأندلس وقد <<بدأ اصطدامهم بالفقهاء من المحافظين على سلامة العقيدة في جوهرها وطهرها..[وذلك لأنه]..ظهر في هؤلاء العباد ما بدأ الفقهاء ينظرون إليه في ريبة وتشكك>>[2]، فإذا كان الفقهاء يعملون بالظاهر ويرتكزون على النصوص في قياساتهم الفقهية من أجل استخلاص الأحكام الشرعية للتصرفات العملية للناس، فإن الصوفية أعرضوا عن هذا الظاهر واهتموا بالباطن وبالمكاشفة، واعتبروا المنهج العملي الفقهي أحط من منهجهم السلوكي الروحي والحدسي.

1- ابن الأبار- المعجم: 271 – 272.
2- محمود علي مكي – التصوف الأندلسي – مبادئه وأصوله. دراسة بمجلة "دعوة الحق" ع: 8 – 9 س: 5 ذو الحجة – المحرم 1382هـ/ماي – يونيو 1962 ص: 9.

وبما أن الكلمة الأولى – في عصر المرابطين – كانت للفقهاء فإن هؤلاء عملوا على توجيه الفكر الصوفي وفرضوا عليه سلوك منهج معتدل، جعل التصوف المغربي يفلت – نسبيا – من المزالق التي وقع فيها التصوف المشرقي في بعض مراحله. ومع ذلك فلم يسلم بعض المتصوفة من إذاية الفقهاء كابن العريف (ت:536هـ/1141م)[1]، وابن برجان (ت: 536هـ/1141م)[2] ومحمد بن الحسن الأنصاري الميورقي وغيرهم[3].

غير أن أهم واقعة تعكس مرارة الصراع وحدته بين الفريقين تتمثل في موقف الفقهاء من كتاب "إحياء علوم الدين للغزالي"، عندما أصدروا أوامرهم إلى الحكام المرابطين بإحراقه ومصادرته. يقول ابن الأحمر: <<لما ألف [الغزالي] كتابه المسمى "بالإحياء" وجه به إلى جامع قرطبة، فلما وصلها تكلم فيه فقهاء قرطبة لما فيه من الأحاديث الموضوعة التي لا أصل لها، وقالوا: هذا الكتاب يضر المسلمين والصواب إحراقه. فاتفق علماء قرطبة على إحراقه...أما قاضيها ابن حمدين فقال بكفر مؤلفه. ثم كتب علماء قرطبة إلى علي بن يوسف يأمرونه بأن يأمر بحرقه في جميع بلاد الأندلس والمغرب، فلما بلغه كتاب علماء قرطبة واتفاقهم على إحراق كتاب الإحياء للغزالي أمر بإحراقه، فحرق في كافة بلاد المغرب وبلاد الأندلس>>[4].

وإذا كان هذا هو حال التصوف ومؤلفات المتصوفة في عهد المرابطين، فإن الموحدين عملوا على تشجيع الصوفية، فأصبح للتصوف

---

[1]- ابن الأبار – المعجم: 18 وما بعدها.
[2]- الزركلي – الأعلام: 6/4.
[3]- ابن الأبار – المعجم: 139.
[4]- ابن الأحمر وغيره: بيوتات فاس الكبرى. ط: دار المنصور للطباعة والوراقة الرباط: 1972. ص: 33 – 34.

في عهدهم مكانة مرموقة، وعاد كتاب "الإحياء" إلى الانتشار، وأصبح من أهم المؤلفات التي حظيت بالعناية والمدارسة، ووقع التركيز فيه على الأبواب التي تهاجم علماء الفروع والفقهاء، كما اهتم به لإصلاح الباطن وتربية النشء.

إن تلمذة المهدي للغزالي – المنازع فيها–، كانت من وراء إعطاء المشروعية للفكر الصوفي بالمغرب، فلا غرو أن تعود الاتجاهات الصوفية لأخذ مكانها داخل الوسط المغربي، ولا عجب إذا وجدنا عدد متصوفة هذا العصر يتضاعف ويتكاثر.

3-3- العلوم العقلية

لقد وجد في المجتمع المغربي والأندلسي إلى حدود القرن الخامس نفور حاد من الفكر الفلسفي، لاعتقاد المغاربة أن الفلسفة طريق الإلحاد وفساد العقيدة. وقد فشلت محاولات الأمير الأندلسي الحكم المستنصر بالله عبد الرحمن الناصر (ت:366هـ/1976م) في استقدام التآليف والمصنفات في العلوم الفلسفية ومحاولة نشرها وترويجها داخل أوساط العلماء في تعزيز جانب الفلسفة؛ إذ أن ابنه هشام المؤيد بالله (ت:399هـ/1008م) ما لبث أن بدد تلك التآليف تقربا إلى الفقهاء وتحببا إلى عامة الناس<<إذ كانت هذه العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بالنسبة لرؤسائهم، وكان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج من الملة ومظنونا به الإلحاد في الشريعة>>[1].

ومع ذلك فقد شكلت العلوم القديمة معبرا تسربت منه الأفكار الفلسفية إلى الأندلس وإلى المغرب خلال الفترات التاريخية التي سبقت القرن

---

[1]- صاعد – طبقات الأعلام، ط: مطبعة السعادة، القاهرة (د – ت)، ص: 103.

السادس، لأن العلوم – فلكية وطبية وطبيعية- كانت تملك أسسا فلسفية ونظرية صريحة تقوم عليها، وهي أسس تملك تصورا عن الكون المرئي وغير المرئي، أو على الأقل كانت تصدر عن تصور للكون والميتافيزيقا مخالف للموقف الديني الإسلامي. وقد دفع ذلك الفقهاء إلى إعلان خوفهم من تلك العلوم ومن ممارستها، وبالتالي بقيت المؤلفات الفلسفية تحت طائلة الفقهاء الذين كانوا ينتهون إلى إحراقها ومصادرتها حفاظا على الوحدة الفكرية والعقدية للمغاربة[1].

إلا أن كل ذلك لم يمنع من ظهور فلاسفة وباحثين في العلوم العقلية كانوا يعملون في سرية تامة، ومن أشهرهم أبو عبد الله بن مسرة (ت: 319هـ/931م)، الذي حمل من المشرق الفكر الشيعي الإسماعيلي والنزعات الإشراقية الصوفية، إضافة إلى الفكر الفلسفي اليوناني والباطني، وتمكن من تأسيس مدرسة خطيرة بالأندلس أنتجت صوفية وفلاسفة كبارا على رأسهم ابن العربي الحاتمي وابن العريف وأبو الحكم الكرماني (ت:458هـ/1025م)[2]، -الذي تحكي المصادر أنه أول من أدخل "رسائل إخوان الصفا" إلى الأندلس-، وأبو الفتح الجرجاني (ت:431هـ/1039م) وغيرهم من الفلاسفة والإشراقيين.

وفي العصر المرابطي – وبالرغم من الرقابة التي أحاط بها الفقهاء الحياة الفكرية-، فقد ظهر بعض المتعاطين للبحث في العلوم الفلسفية منهم ابن باجة (ت:533هـ/1138م) الذي ذاع صيته واشتهر أمره، بل – وهذا أغرب ما في الموضوع – أن أحد الفقهاء والوزراء المرابطيين

---

[1]- انظر سالف يفوت – ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط: المركز الثقافي العربي، البيضاء: 1986: 257 – 258.

[2]- القفطي – أخبار العلماء بأخبار الحكماء. ط: مكتبة المتنبي. القاهرة (د-ت) ص: 162.

وهو "مالك بن وهيب" كان خبيرا بالعلوم القديمة وببعض كتب اليونان. يقول المراكشي: <<ورأيت بخطه "كتاب الثمرة" لبطليموس و"كتاب المجسطية" في علم الهيئة وعليه حواش بتقييده أيام قراءته إياه على رجل من أهل قرطبة اسمه أحمد الذهبي>>[1]، غير أن ابن وهيب هذا – الذي شارك في مناظرة المهدي الشهيرة أمام علي بن يوسف – كان لا يظهر من العلوم إلا ما ينفق في ذلك الزمان رغم أنه كانت لديه فنون من العلم كثيرة[2].

وبانصرام أيام المرابطين وإقبال أيام الموحدين أضحى المغرب على قدم المساواة مع المشرق في الدراسات الفلسفية، بفضل المنهج العقلي الذي استقدمه المهدي معه من المشرق، وبسبب اعتماده النقد المقارن الذي مهد الطريق أمام انفتاح أذهان العلماء لتقبل العلوم الفلسفية، والإقبال على دراستها ومقارنتها، والرد على أصحابها، فأصبحت الفلسفة اليونانية عنصرا من عناصر الثقافة المغربية ابتداء من ذلك العصر.

إن نتائج الانفتاح الموحدي على الفلسفة لم تظهر بوضوح إلا في عهد أبي يعقوب يوسف، لأن المهدي وعبد المؤمن كانا مشتغلين بالحروب والفتوحات. وهكذا قدر للفلسفة اليونانية الظهور في عهد هذا الخليفة بحكم دراسته للعلوم المختلفة بالأندلس وبفضل شغفه الكبير بالفلسفة. يروي المراكشي أن هذا الخليفة لما أخذ بالحظ الوافر من علوم الشريعة <<طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيرا من أجزائها، وبدأ من ذلك بتعلم الطب..ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف

1- المراكشي – المعجب: 272.

2- نفس المصدر: 271.

منه من أنواع الفلسفة، وأمر بجمع كتبها فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم ا لمستنصر بالله الأموي>>[1].

وبالموازاة مع هذا الاهتمام المعرفي من الخليفة الموحدي عمد إلى استقدام فلاسفة المغرب والأندلس إلى بلاطه بحضرة مراكش، فحضر إلى مجلسه كل من ابن طفيل (ت:581هـ/1185م)، وابن رشد (ت:595هـ/1198م) وبذلك شهدت الفلسفة حياة جديدة بالمغرب بعد ما قضى عليها الغزالي – أو كاد – بالمشرق.

أما علم الكلام فقد ألمحت المصادر التاريخية المتنوعة، وأشارت الوثائق المختلفة إلى مكانته وتطوره في الفكر والمجتمع المغربيين، ونشير إلى أن المرابطين كانوا متشبثين بطريقة أهل السلف في العقيدة وأن فقهاءهم الذين كانوا يدينون للمذهب المالكي بكل شيء، وجدوا في موقف المرابطين ما أيد موقفهم المذهبي الذي أخذوه عن مالك من هذا العلم، فوقف الفقهاء والحكام المرابطيون من علوم الاعتقادات وقفة حذرة مخافة إحداث ما لم يأذن به الشرع. ويكفي في هذا المقام أن نستشهد بكلام المراكشي الذي صور أوضاع وحالة هذا العلم في عصر المرابطين. – علما أنه ستكون لنا عودة إلى هذا الموضوع أثناء حديثنا عن وضعية العلوم الاعتقادية في البيئة الخاصة للسلالجي–. يقول المراكشي: <<دان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين [علي بن يوسف] تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد...في أشباه لهذه الأقوال، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله، فكان يكتب

---

[1]- نفسه: 347.

عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه>>[1].

وبقي علم الكلام على هذه الحال إلى أن ظهر المهدي بن تومرت بفكره الأشعري، فقام ببثه ضمن ما بث من العلوم التي استقدمها من المشرق، فكانت دعوته ودعاية خلفائه من بني عبد المؤمن لنشر المذهب الكلامي الأشعري من أكبر التحولات التي أحدثتها الثورة الموحدية في حياة المغاربة.

وبالجملة فإننا نسجل أن العصر المرابطي شهد غيابا أساسيا في الاهتمام بالعلوم العقلية والكلامية، وأن الفقهاء اهتموا بالفروع الفقهية التقليدية، وأهملوا حتى العلوم الشرعية التي يقوم عليها الاجتهاد الفقهي، وأن السياسة الغالبة على دولة المرابطين كانت ذات طابع عملي فقهي فروعي تقليدي.

أما الدولة الموحدية فإن عصرها يعتبر عصرا جديدا فتحت فيه الأبواب أمام ازدهار العلوم، وذلك بفضل شخصية المهدي وخلفائه الذين قاموا بإعادة الناس إلى الأصول، وأغنوا الجو الثقافي والعلمي، وأعطوا للعلماء والباحثين حرية كاملة لإثارة المشاكل الفقهية والكلامية والفلسفية، وبذلك تحقق للثقافة المغربية تحولها النوعي من التقليد إلى التفتح والاجتهاد.

في هذه الظروف المتناقضة وبين هاتين المرحلتين الدقيقتين كانت ولادة السلالجي- مبحوثنا-، وفي ظل هذه الأجواء تلقى تعليمه ودراسته

---

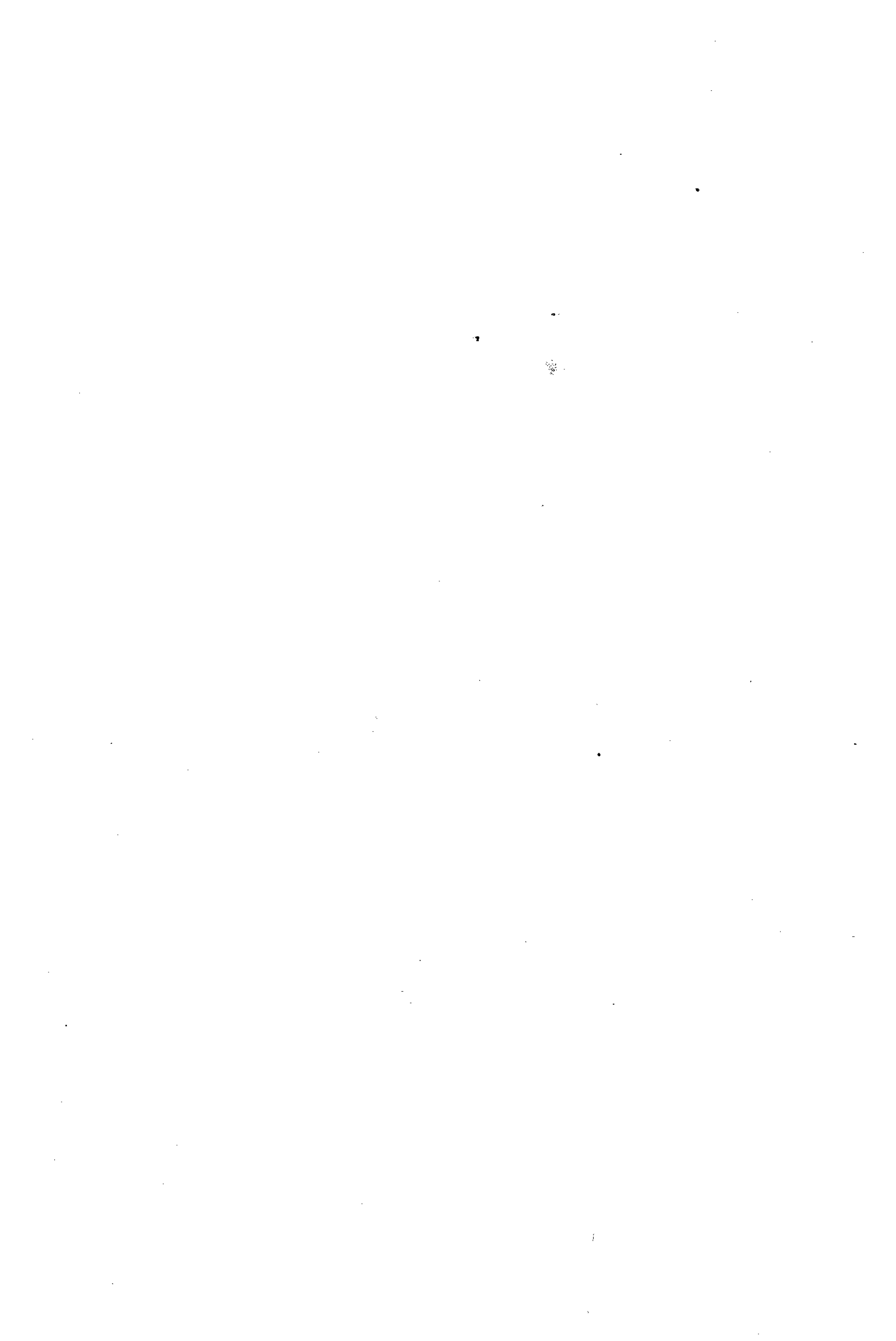
[1]- نفسه: 254 – 255.

كون شخصيته. فإلى أي حد تأثر بهذا المناخ؟ وما هي الجوانب التي أثرت في فكره وشخصيته أكثر؟ وما موقفه من مستجدات الحياة المغربية؟ هذا ما سنحاول أن نوضحه ونحن نتتبع مراحل حياة هذا المفكر الأشعري في الفصل اللاحق - بحول الله-.



الفصل الثاني

حياة السلاجي وشخصيته



تمهيـــد

من العقبات الكأداء التي تواجه الباحث في التراث المغربـــي-علـــى الخصوص- مشكلة قلة المصادر التاريخية وندرة المعلومات التي تساعد على التحليل والتعليق، وتسمح باتخاذ الأحكـــام الصـــحيحة والمواقـــف السليمة في المواضيع المبحوثة. فقد تسببت قلة عناية المغاربة بالتـــأريخ في ضياع معلومات مهمة وفي إهمال أعلام كبار وخفاء مجهوداتهم على كثير من الناس.

ومن عيوب المغاربة- المعيقة للبحث العلمي أيضا- إعراضهم عـــن الكتابة والتأليف، واكتفاؤهم بكتب الأقدمين لادعائهم أنها استوعبت أصول المسائل وجمعتها، << فقد كانوا.. مع جلالة علـــومهم ووفـــور ديـــانتهم وعقولهم كثيرا ما يتهمون أنفسهم بالتقصير، ركونا مـــنهم إلـــى زوايـــا الخمول وإيثارا للنجاة، خوف أن يكون العمل معلولا، وســـلوكا لطريـــق السلامة الذي هو دليل على متانة الدين وعلامة، ولذلك قلت لهم المؤلفات التي هي سبب الشهرة في الحياة وبقاء الذكر بعد الموت>>[1].

وإذا كانت هذه هي السمة في الحياة الفكرية والعلمية بالمغرب فـــإن هذا البحث سيعاني – من جرائها – مشاكل متعددة وسيلقى من الصعوبة – بسببها- الشيء الكثير. واختصارا للموضـــوع فـــإن قلـــة المصـــادر التاريخية من جهة، وعزوف مبحوثنا السلالجي عن الكتابة والتأليف أثرا على عملنا من ناحيتين:

---

[1] - الكتاني - سلوة الأنفاس، طبع على الحجر في فاس: 1316هـ: 3/1، وقد طبع الآن طبعة عصرية.

الناحية الأولى: وتتجلى في ندرة المصادر التي اهتمت بأبي عمرو السلالجي، فلم يترجم له ـ على شهرته في فاس ـ إلا عدد قليل من كتب التاريخ والتراجم، وجل الذين ترجموا له كانوا موجزين في معلوماتهم، وأغلبهم يحيل على بعض، والأهم من هذا هو أن جل من تحدث عنه من المؤرخين أغفل الجانب التكويني والفكري في حياته، واكتفوا بالإشارة إليه عرضا، بينما ركزوا ـ في مجملهم ـ على الجانب الصوفي من حياته باعتباره ـ على حد قولهم ـ رجل كرامات وحالات غريبة.. الخ. وستدفعنا هذه العقبة لزوما إلى سلوك طريق التوليد والاستنتاج والافتراض من أجل تتبع مراحل وكيفية تكوين ودراسة هذا المفكر.

الناحية الثانية: تبدو مشكلتها في شخصية السلالجي نفسه، فقد كان هذا الرجل مخلصا للفترة التي عاش فيها ـ تأليفيا ـ أيما إخلاص، بل لقد بلغ به إخلاصه في التشبه برجال زمانه إلى درجة "الترفع" عن التأليف مثلهم، مع أنه كان من أعلم رجال فترته بعلم الكلام، وخرج مدرسة وتلاميذ ألفوا المصنفات المفيدة والكتب الجيدة. ولكن أبا عمرو آثر جانب الزهد، وخشي أن يكون في إقباله على التأليف مدعاة للاشتهار، ومدخل لشبهة الذكر، وميل إلى الحياة الدنيا التي أراد أن يفر منها. إن السلالجي لم يذع صيته، ولم يصل إلينا ذكره إلا لأنه ألف "العقيدة البرهانية"، ومن العجيب - إضافة إلى ما سبق -، أن هذه العقيدة لم تكن مؤلفا بمعنى كلمة التأليف، وإنما كانت عبارة عن تسجيل قصد به السلالجي أن يلقن بعض طلبته مبادئ العقيدة، فأملاه بصورة مرتجلة غير قاصد أن يذيع أو تنتشر كتابته عنه. ولما وجد أحد تلامذته أن ما أملاه شيخه أصبح في شكل مؤلف منتظم، أراد أن يضع له خطبة

ويفيد به غيره، فقال له السلالجي: << لم أعترض فيها أن تكون تأليفا تكتب وتشتهر، وإنما كتبتها لخيرونة خاصة على وجه كذا فشاء الله تعالى أن تشيع، فاتركها كما هي ولا تزد فيها شيئا فتخرج عما قصد بها>>[1].

بهذه الطريقة يدفع السلالجي كل من حاول أن يحثه على التأليف وتدوين أفكاره، وبهذه الصورة أيضا يزيد من تعقيد عملنا في هذا البحث الذي يرمي إلى دراسة شخصيته وتحليل أفكاره.

وعلى العموم فسأكتفي في هذا التمهيد بالإشارة إلى أهم المصادر والمراجع التي ساعدتني على جمع نتف مبعثرة، وأخبار ناقصة عن حياة هذا الرجل، الذي أثر في الفكر المغربي أيما تأثير، وسأعمل على ذكرها تباعا، مراعيا في هذا الترتيب تاريخ وفاة مؤلفيها فقط:

- **المصدر الأول:**"بغية الراغب ومنية الطالب" لأبي الحسن علي ابن عتيق بن مؤمن الأنصاري (ت: 598هـ/1201م)[2]. وهو فهرس أشياخ ابن مؤمن، وقف عليه أبو عبد الله المديوني، ونقل عنه جل أخبار السلالجي. وقد ذكر ابن القاضي أن لابن مؤمن هذا ثلاثة فهارس: كبير، وصغير، ومتوسط[3].

والحق أن الفضل يعود إلى أبي الحسن هذا في تعريفنا بأهم تفاصيل حياة السلالجي، فلولاه لما استطعنا أن نعرف كيفية دراسته، ولا شيوخه الأوائل، ولا أسباب رحلته، ولا كيفية استقباله في مراكش عند الخليفة

---

[1] - المديوني نقل هذا الخبر من (بغية الراغب ومنية الطالب) لابن مؤمن انظر- الشرح: مخطوط القرويين رقم: 1337 صحيفة :61.

[2] - نقله عنه المديوني في شرحه السابق انظر صحيفة: 52 وما بعدها.

[3] - ابن القاضي - الجذوة - 484/2.

وما إلى ذلك من الأخبار التي كانت ضـــروريه لتحديد تنقلاته ومواقفه.

- **المصدر الثاني:** "التشوف إلى رجال التصـــوف"، لأبـــي يعقـــوب التادلي المعروف بابن الزيات (ت:617هـ/1220م). وهـــو المصـــدر الثاني من حيث الأهمية في هذا القسم، نتعرف من خلاله علـــى أطـــوار مهمة من حياة السلالجي سواء بفاس أو بمراكش ونتعرف على تفاصـــيل رحلته إلى "بجاية"، وقد ترجم له التادلي باعتباره من رجـــال التصـــوف بالمغرب[1].

- **المصـــــدر الثالـــــث:** "صـــلة الصـــلة"، لابـــن الزبيـــر (ت:708هـ/1307م)، ذكر معلومات قليلة عن السلالجي عند حديثه عن السكوني ــ أحد تلامذته ــ، كما تعرض للحديث عنه في ترجمـــة ابـــن الإشبيلي ــ أستاذ السلالجي ــ[2].

- **المصدر الرابع:** "المباحث العقليـــة فـــي شـــرح معـــاني العقيـــدة البرهانية" لأبي الحسن اليفرني الطنجي (ت:734هـــ/1333م)، تـــرجم للسلالجي نقلا عن "التشوف" للتادلي، ونقل بعض المعلومات تتعلق بعقيدة "البرهانية" أخذها من شرح ابن بزيزة على هذه العقيدة[3].

- **المصدر الخامس:** "الأنيس المطرب بروض القرطاس" لعلي بـــن أبي زرع (ت: 741هـ/1340م)، تعرض للحديث عـــن تـــاريخ وفـــاة

---

[1] ـ التادلي ـ التشوف: من 198 إلى 201.
[2] ـ ابن الزبير ـ صلة الصلة: تح: إ ـ ليفي بروفنصال. ط: المطبعة الاقتصادية، الرباط: 1937. ص: 4-101-104.
[3] ـ اليفرني ـ المباحث العقلية. مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط رقم: 11741 صحيفة 27-28.

السلالجي، وعن رئاسته لعلماء وقته في علم الكلام، وعن تأليفه "للبرهانية"[1].

- **المصدر السادس:** "الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية"، لابن أبي زرع أيضا تحدث عن مشيخة السلالجي لتلميذه السطي (ت:607هـ/1210م)[2].

- **المصدر السابع:** "بيوتات فاس الكبرى" الذي شارك في تأليفه ابن الأحمر (ت: 754هـ/1353م)، هذا المصدر الذي يعطينا معلومات جيدة عن بيت السلالجي بفاس، وعن الاشتهار الذي لحق أبناء السلالجي وأحفاده بسببه، كما أنه يتفرد بإعطائنا معلومات عن نسب هذا المتكلم وبمحل إقامته وأصله[3].

- **المصدر الثامن:** "شرف الطالب في أسنى المطالب" لأحمد بن قنفذ (ت: 809هـ/1406م)، الذي ذكر نتفا من ترجمة السلالجي أثناء حديثه عن تاريخ وفاته[4].

- **المصدر التاسع:** "كتاب بغية الطالب في شرح منية الحساب" لأبي عبد الله محمد بن غازي (ت: 991هـ/1513م)، ذكر فيه ابن غازي معلومات عن عناية المغاربة ب "البرهانية"، كما نقل ترجمة وافية لأبي عمرو نقلا عن المؤلفات السابقة[5].

---

[1] - ابن أبي زرع - الأنيس: 266.

[2] - ابن أبي زرع - الذخيرة. ط: دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط: 1977 ص: 46.

[3] - ابن الأحمر وغيره - بيوتات فاس الكبرى. ص: 45. وانظر أيضا عبد القادر زمامة - تح: كتاب "ذكر مشاهير أعيان فاس في القديم" مجلة البحث العلمي س: 2 ع:4-5 ص: 85.

[4] - ابن قنفذ - شرف الطالب. تح: محمد حجي ضمن كتاب (ألف سنة من الوفيات)، طبعة دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط: 1976. ص: 64.

[5] - ابن غازي - بغية الطلاب في شرح المنية على الحساب (بهامشه حاشية أبي عبد الله محمد بن أحمد بنيس على الشرح المذكور) طبع على الحجر بفاس وليس له تاريخ. كراسة: 16 ص: 7.

- **المصدر العاشر**: "جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بمدينة فاس"، لابن القاضي (ت:1025هـ/1616م). ترجم للسلالجي في القسم الثاني من هذا المصدر ترجمة وافية جمع فيها جل ما ذكرته المصادر السابق ولكنه وقع في أخطاء أثناء الترجمة ـ ربما لاعتماده على نسخ خطية رديئة في نقله لها[1].

- **المصدر الحادي عشر**: "الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس"، لابن عيشون (ت:1109هـ/1697م) اكتفى بنقل كرامات السلالجي نقلا عن "التشوف" لأنه كتاب مخصص لأخبار الصالحين والأولياء[2].

- **المصدر الثاني عشر**: "نظم كتاب التشوف إلى رجال التصوف مع شرح عليه " كلاهما لأبي العباس أحمد بن عبد القادر التستاوني (ت: 1127هـ / 1715م)، وقد اكتفى بإعادة المعلومات التي ذكرها صاحب "التشوف" مع الاختصار[3].

- **المصدر الثالث عشر**:"الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج"، لمحمد بن الطيب القادري الحسني (ت:1187هـ/1773م)، نقل عن "التشوف" و"صالحي فاس" لابن عيشون، إلا أنه انفرد بنقل أخبار مهمة ودقيقة عن "البرهانية" ترتبط بعناية المغاربة بها في عصره[4].

- **المصدر الرابع عشر**: "سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصالحين بفاس"، لمحمد بن جعفر الكتاني

---

[1] ـ ابن القاضي ـ الجذوة: 458/2.
[2] ـ ابن عيشون ـ الروض العاطر الأنفاس، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم: 1246، صحيفة: 202،وقد طبع مؤخرا.
[3] ـ التستاوني ـ نظم كتاب التشوف وشرحه، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم:1302(ضمن مجموع) صحيفة: 159.
[4] ـ القادري ـ الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج ـ مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم: 1897. صحيفة :178.

(ت:1145هـ/1732م). ترجم الكتاني للسلالجي في الجزء الثاني من هذا المصنف. وخصه بترجمة وافية، رجع فيها إلى "التشوف" و"الجذوة" وإلى "الروض العاطر الأنفاس"، كما نقل من كتاب "التفكر والاعتبار" وأضاف معلومات لم يسبق إليها عن حياة السلالجي[1].

بالإضافة إلى هذه المصادر الأساسية ورد التعريف بالسلالجي في عدة مراجع حديثة، نذكر منها على سبيل المثال ما رجعنا إليه وهي:

- **الخامس عشر:** "شجرة النور الزكية في طبقات المالكية" لمحمد بن محمد مخلوف (ت:1355هـ/1936م)[2].

- **السادس عشر:** "الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام" للعباس بن إبراهيم التعارجي (ت: 1387هـ/1959م)، اعتمد في ترجمته على "الجذوة" وعلى "بيوتات فاس" و"ذخيرة" ابن أبي زرع، إضافة إلى كتاب لم نطلع عليه وهو "اللؤلؤ المكنون"[3].

- **السابع عشر:** "معجم المؤلفين" لعمر رضا كحالة الذي ترجم لأبي عمرو باختصار شديد[4].

- **الثامن عشر:** "الأعلام" لخير الدين الزركلي نقل في ترجمته عن كتاب "الرهل المتسلسل" وعن "السلوة" وغيرهما[5].

---

[1] - الكتاني - السلوة: 183/2.
[2] - مخلوف - شجرة النور: 163.
[3] - التعارجي - الإعلام: 7/6.
[4] - كحالة - معجم المؤلفين. ط: دار إحياء التراث العربي (د.ت): 259/2.
[5] - الزركلي - الإعلام: 209/5.

- **التاسع عشر:** "عثمان السلالجي" لعبد الله كنون وهو الدراسة التي كان لها فضل السبق في إثارة الانتباه إلى شخصية السلالجي والاهتمام بحياته وتأثيره في الفكر المغربي[1].

- **العشرون:**"العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين"، لمحمد المنوني، الذي ذكر ترجمة مختصرة للسلالجي، معتبرا هذا المفكر رأسا من رؤوس الفكر الكلامي بالمغرب على عهد الموحدين. وقد اعتمد فيما ذكر على "الجذوة" و"صلة الصلة" و"كشف الظنون"[2].

- **الواحد والعشرون:** "جامع القرويين" لعبد الهادي التازي، الذي وضع السلالجي مع علماء القرويين للفترة الموحدية. واعتمد في ترجمته على "صلة الصلة" و"التكملة" و"التشوف" و"مشاهير فاس" و"النبوغ المغربي" وعلى "الكتاب الذهبي" و"الجذوة" و"السلوة"[3].

هذه إذن أهم المصادر والمراجع التي سنستعين بها لتتبعَ أطوار حياة السلالجي، ولدراسة الأجواء التي درس فيها والمؤثرات التي أثرت فيه ووجهته إلى اختيار طريق الكلام. وبطبيعة الحالة فإن المعلومات العامة التي استخلصناها من إطلالتنا السابقة على عصر السلالجي ستكون حاضرة معنا ونحن نحلل كل المعلومات التي تمدنا بها هذه المصادر والمراجع.

وقبل الانتقال إلى تفاصيل حياة السلالجي يلزم أولا أن نقف لتحقيق اسمه ونسبه وبيته.

---

1 - كنون - عثمان السلالجي - سلسلة ذكر مشاهير رجال المغرب رقم: 11 ط: الكتاب اللبناني بيروت: (د-ت).
2 - المنوني - العلوم والآداب والفنون: 58.
3 - التازي - جامع القرويين. ط:دار الكتاب اللبناني بيروت: 1972. ج:2. ص:169.

1- الاسم والنسب والبيت

1-1-الاسم

لا تختلف المصادر والمراجع المتقدمة في أن اسم مبحوثنا هو "عثمان". ولكن الخلاف يحصل بينها في تحديد كنيته وتحديد اسم أبيه. فإذا كانت جل هذه المؤلفات ترى أنه يكنى "أبا عمرو" بإثبات الواو[1]، فإن ابن أبي زرع يشذ عن اتفاقها فيدعي أن كنيته هي "أبو عمر" بإسقاط الواو[2].

وكما شذ ابن أبي زرع في تحديد كنية السلالجي، فقد شذ أيضا عن اتفاق المصادر الأخرى في اسم والده حيث يدعي أن اسمه "محمدا"[3]، بينما اتفقت المصادر الأخرى على أن اسمه "عبد الله"[4].أما السملالي – أحد شراح البرهانية – فيزعم أن اسمه "عبيد الله"[5]، وهو نفس الاسم الذي وجدته في نسخة مخطوطة "للبرهانية"[6].

وبالنظر إلى أن اتفاق المصادر الأولى على أن كنية السلالجي هي "أبو عمرو"، وعلى أن اسم والده هو"أبو عبد الله"، وباعتبار أن مؤلفي تلك المصادر فيهم من رافق السلالجي وعاش في فترة قريبة منه، كابن

---

[1]- انظر التادلي - التشوف: 198. وابن الزبير: صلة الصلة / القسم الأخير، ص: 101 واليفرني - المباحث العقلية: 27 وابن غازي - بغية الطلاب: كراسة: 7/16 وابن القاضي – الجذوة: 758/2 وابن عيشون الروض العاطر الأنفاس: 202 والقادري- الإكليل: 178 والكتاني- السلوة: 183/2.

[2]- ابن أبي زرع - الذخيرة: 46.

[3]- نفس المصدر والصفحة ولكنه في الأنيس تراجع عن هذا الخطأ.

[4]- انظر المصادر المتقدمة.

[5]- السملالي – تقييد البيان. مخطوطة المكتبة العامة بتطوان رقم: 449 صحيفة: 46.

[6]- وهي نسخة محمد بوخبزة الخاصة. وقد أشار في الهامش إلى أن هناك روايات تؤكد أن اسمه هو "عبد الله".

مؤمن – صاحب "بغية الراغب"–، والتادلي – صاحب "التشوف"–، فيكون ما أثبته هؤلاء هو الأرجح والأقرب إلى الصواب.

وبالإضافة إلى ما سبق انفرد صاحب شرح "البرهانية" المجهول[1] والمديوني[2] بذكر اسم جد السلالجي وهو: "عسلوج" – الذي اعتبره كنون تحريفا لاسم عيسى–[3]. وبذلك يكون الاسم الكامل للسلالجي هو:<<أبو عمرو عثمان بن عبد الله بن عيسى>>.

1-2- النسب

ينسب أبو عمرو إلى "سليلجو". قال المديوني<<وسليلجو اسم بلد من بلاد مديونة في قبلة مدينة فاس وعملها وعلى مسيرة يوم ونصف منها>>[4].

وقد ذكر صاحب "بيوتات فاس الكبرى" أن أبا عمرو اشتهر بالسلالجي << لسكناه بجبل سليلجو وكان يتردد إليه من فاس>>[5]. وعلى هذا يكون أصل أبي عمرو من "جبل" أو "بلدة" << سليلجو>>، وهو منطقة تابعة لمديونة[6]. وينتمي السلالجي بالضبط إلى قبيلة مسراتة التي هي <<فخذ من قبيلة مديونة>>[7] المذكورة، ولذلك يقال له أحيانا: <<المسراتي>>[8].

---

[1]- المجهول- الشرح: مخطوطة القرويين رقم: 710. صحيفة: 1.
[2]- المديوني - الشرح: 65.
[3]- كنون - السلالجي: 5.
[4]- المديوني- الشرح: 65.
[5] - ابن الأحمر- البيوتات: 45.
[6]- المديوني - الشرح: 66.
[7] - نفس المصدر والصفحة.
[8] - انظر: ابن الزبير - صلة الصلة: القسم الأخير: 101.

وقد استبدل بعضهم الجيم في لفظة <<السلالجي>> بالقاف فأطلقوا عليه <<السلالقي>> بدل <<السلالجي>>، كما فعل ذلك ابن الأبار في" التكملة"[1]، وابن الزبير في "صلة الصلة"[2]، وابن رشيد في "ملء العيبة"[3]. قال كنون: <<ولا شك أن هذا التغيير إنما هو من باب قولهم: كل ما يجمجم يقمقم ويكَمكَم، لاسيما الجيم في اسم سليلجو هي هذه القاف المعقودة التي تتردد بين الجيم والقاف، وهي الجيم المصرية كما اشتهرت أخيرا>>[4]. ويزكي هذا القول أن بعضا ممن تعرض للحديث عن السلالجي من المشارقة قلبوا جيم <<السلالجي>> كافا فسموه << السلالكي>> أو<< السلانكي>>، كما فعل السخاوي[5] والقرافي[6]عندما ذكرا اسم مبحوثنا وهما يتحدثان عن "شرح العقيدة البرهانية" لسعيد العقباني.

وأعتقد أن قلب اللام نونا عند المؤلفين السابقين – في قولهما: <<السلانكي>> – هو مجرد تصحيف لأن أحدا من المغاربة لم ترد عنده هذه التسمية الشاذة: <<السلانكي>>(؟!).

ومن جهة أخرى ذكر صاحب "الجذوة" تأويلا آخر يفسر نسبة أبي عمرو إلى <<سليلجو>> فقال: <<وإنما سمي بالسلالجي لأجل أملاك كانت له بجبل سليلجو كان يتردد إليه من فاس>>[7]. وهذا يعني أنه يخالف صاحب "البيوتات" والمديوني" اللذين ينسبان السلالجي إلى المنطقة ولادة، إذ يرى – أي ابن القاضي – أن هذه النسبة إنما كانت من أجل

---

[1] - انظر: التكملة: 740/2.
[2] - انظر: ص: 4 وص:101 من القسم الأخير.
[3] - ابن رشد - ملء العيبة. تح: محمد بن خوجة ط: الدار التونسية للنشر. تونس: 1982. ج:2 ص:226.
[4] - كنون السلالجي: 6.
[5]- في الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ط: مكتبة القدسي القاهرة: 1354هـ :6 / 181.
[6]- في توشيح الديباج وحلية الابتهاج ج. تح: أحمد الشتيوي. ط: دار الغرب الإسلامي بيروت: 1983 ص: 169.
[7]- ابن القاضي - الجذوة: 458/2. ونقل عبارته الكتاني - السلوة: 183/2 والتعارجي - الأعلام: 6/9

أملاك له كان يتفقدها ويزورها أحيانا هناك، لا أنها بلده الأصلي الـذي انتقل منه إلى فاس. وقد رجح كنون رأي الأولين فقال: <<فلعل الصواب في هذه التسمية هو ما ذكره هذان الأخيران من أن أصله مـن سـليلجو وسكن فاسا ثم بقي يتردد إلى أملاكه في الجبل، لا أنه نسب إليه لمجـرد تردده إلى أملاكه فيه – كما قال ابن القاضي->>[1].

والحق أن المسألة تحتاج إلى شيء من التدقيق. نبتدئه أولا بالتساؤل عن المصدر الذي نقل عنه ابن القاضي روايته السابقة. وبالرجوع إلـى مقارنة المعلومات التي أوردها في ترجمته نجد أنه اعتمد بالأساس علـى كتاب "التشوف"، وقد ذكر ذلك صراحة في خاتمة الترجمة[2]. كما اعتمـد على كتاب "بيوتات فاس" ونقل جل ما ورد فيه – مع اعتماد نسخة غيـر مصححة فوقع بسبب ذلك في تحريف كثير من المعلومات أخطرها تلـك المتعلقة بتاريخ وفاة السلالجي-، بالإضافة إلى اطلاعه علـى "فهـارس" أبي الحسن بن مؤمن كما صرح بذلك أيضا في مؤلفـه المـذكور. فـلا تخرج مصادر ابن القاضي عن هذه الكتب، ولكنه تصرف في معلوماتها بأسلوب المتمكن، ورتب أخبارها بطريقته الخاصة، فإذا كان الأمر كذلك فمن أين أتى بالرواية التـي يـزعم فيهـا أن السـلالجي ينسـب إلـى <<سليلجو>> لأجل أملاك كانت له هناك؟

لا شك أن هذه الرواية منقولة بتصرف وتأويل من كتـاب "بيوتـات فاس" الذي قال مؤلفه: << وشهرته بالسلالجي لسكناه. بجبـل سـليلجو وكان يتردد إليه من فاس>>[3]. فقد فهم ابن القاضي من كـلام صـاحب

---

[1]ـ كنون ـ عثمان السلاجي: 6.
[2]ـ انظر: الجذوة: 458/2.
[3]ـ ابن الأحمر ـ البيوتات: 45.

"البيوتات" أن السلالجي كان يملك أرضا أو مسكنا بسليلجو وأنه أخذ يتنقل أحيانا لزيارته والاطلاع على أحواله. وهذا فهم يسمح به تعبير "البيوتات"، فادعاء ابن القاضي بأن نسبته إلى سليلجو لمجرد أنه كان يملك بها أرضا يسمح به اللفظ، بل ويعززه أيضا ما أخذه ابن القاضي بعين الاعتبار وهو قول صاحب "البيوتات" في أول الترجمة عن بيت السلالجي بأنه من<<العرب القيسيين>>[1] لا من البربر الذين يذكر المديوني أن سليلجو منطقة من مناطقهم وبلد من بلدانهم وهي <<مسراته المديونة>>.

ولكن ما يجعل لكلام كنون مصداقية أكثر هو ما لم ينتبه إليه ابن القاضي، وأعني به كلام ابن الزبير الذي نسب السلالجي إلى بني مسرت[2]، وأيضا ما لم يطلع عليه صاحب "الجذوة" وهو شرح المديوني الذي وضح أن <<سليلجو>> اسم بلد من بلاد مديونة في قبلة مدينة فاس وعملها...>>[3]، وبذلك تكون نسبة أبي عمرو إلى <<سليلجو>> نسبة موطنية ــ كما يرى المديوني وصاحب "البيوتات" ــ لا كما يرى ابن القاضي أنها مرتبطة بأملاكه هناك.

1-3- البيت

اعتبر بيت السلالجي خلال القرن الثامن الهجري (14م) من البيوتات المشهورة في فاس ولذلك خصص له صاحب مؤلف "ذكر مشاهير أعيان فاس في القديم" حيزا مهما في هذا الكتاب. إلا أن شهرة هذا البيت- كما

---

[1]- نفس المصدر والصفحة.
[2]- ابن الزبير صلة الصلة: القسم الأخير: 191.
[3]- المديوني الشرح: 65.

يبدو جليا من كلام المؤلف ــ لم تقع إلا بفضل أبي عمرو الذي كان أفقه أهل البيت وأعلمهم[1].

وبناء على هذا لم تشر الدراسات التاريخية إلى تفاصيل حياة والد أبي عمرو ولا إلى أجداده – بغض النظر عن ذكر بعضها لاسم أبيه وجده كما قد عرفنا–. وقد اكتفى صاحب "البيوتات" بالقول بأن البيت السلالجي <<بيت ثروة وفقه وهم من العرب القيسيين>>[2]. أما عن تفاصيل حياة هذا البيت بسليلجو وعن أسباب انتقال أسرة أبي عمرو إلى فاس، وعن ظروف هذا الانتقال، ومكان إقامة الأسرة الأولى بهذه المدينة، فذلك ما لم تقع إليه الإشارة في أي من المصادر التي ترجمت للسلالجي. وقد اكتفى ابن القاضي بإضافة نسب <<القيسي>>[3] إلى كنية واسم أبي عمرو ليؤكد ما ذكره صاحب "البيوتات" دون أن يشير بدوره إلى معلومات جديدة بهذا الخصوص.

ولذلك نعتقد أن أسرة السلالجي كانت تنتمي في الأصل إلى هذه الجهة القريبة من فاس والتي تدعى <<سليلجو>>، ويؤكد هذا قول تلميذ السلالجي أبي الحسن بن مؤمن (ت:598هـ/1201م)، الذي يثبت أن أبا عمرو لم يكن من فاس أصلا وإنما <<أصله من جهة فاس>>[4]، ويبدو أن ظروفا اجتماعية خاصة ــ إما ضائقة مالية أو غيرهاــ اضطرته إلى الهجرة من أجل البحث عن عمل (وقد عرفنا من المصادر أنه كان فقيرا محتاجا)[5]، أو بسبب تعطشه العلمي، فأراد أن يرحل إلى فاس للاغتراف

---

[1]- ابن الأحمر - البيوتات: 45.
[2]- بنفسه.
[3]- ابن القاضي - الجذوة: 458/2.
[4]- أبو الحسن بن مؤمن - بغية الراغب. انظر المديوني - الشرح: 51.
[5]- انظر مثلا المصدر السابق: ن ص، والتشوف: 178.

من ينابيع معارفها، مما دفعه للقيام بمغادرة موطنه الأصلي والتوجه إلى أقرب مركز حضاري لمنطقته وهو "فاس".

إلا أن بيت بني السلالجي هذا سيعرف بعد أبي عمرو شهرة كبيرة وسيرتقي أبناؤه المراكز المحترمة داخل مجتمعهم، بفضل نبلهم وكفاءتهم ونجدتهم، وبسبب ما أظهروا من المروءة والصلاح الذي ورثوه عن أبيهم أبي عمرو، فصار منهم <<فقهاء أصوايون وأطباء بفاس>> كما يذكر صاحب "البيوتات"[1].

وقد نقل هذا المؤرخ أن أحد أحفاد السلالجي كان يشتغل بسماط العدول وأنه كان يتميز ـ كجده ـ بحسن البزة والعناية بالمظهر[2]، وكان شجاعا قوي الساعد،<< إذا رئيته بالنهار كأنه امرأة وبالليل كالأسد يتسور ليلا على سور البلد ويرمي بنفسه خارج المدينة فإذا وجد من غشيه الليل بخارجها يأتي معه حتى يوصله لمغارة صنهاجة التي بباب الفتوح التي بها جامع الخطبة الأولى..>>[3]. وهكذا مضى صاحب "بيوتات فاس" يقص علينا بعض مغامرات حفيد السلالجي ليخلص منها إلى أن من خصال أفراد هذا البيت التاريخية، أنهم كانوا من أهل نجدة وشجاعة. وهذا لعمري يزكي الطرح ـ الذي تقدم لنا بسطه ـ وهو أن أصل السلالجي من منطقة جبلية، وأنه ليس من سكان الحاضرة أصلا لأن خصال الشجاعة والمغامرة والنجدة من سمات أهل البادية أكثر مما هي صفات سكان الحواضر.

بالإضافة إلى تعريف صاحب "البيوتات" بأحد حفدة السلالجي، تذكر بعض المصادر شخصية أخرى تنتمي إلى هذا البيت هي شخصية أبي

1- ابن الأحمر: 46.
2- المصدر السابق: ن ص.
3- نفسه.

العباس أحمد بن عبد العزيز السلالجي الخراز المتوفى سنة: 606هـ/1209م بمدينة "بجاية " والذي كان من أهل الجانب الشرقي لمراكش وكان صاحب مجاهدات وسياحة[1]. وقد نسبه العباس بن إبراهيم إلى بيت السلالجي موضحا أن <<بيت بني السلالجي بيت عربية قيسية>>[2]. ولسنا ندري إن كان هذا السلالجي من أبناء أبي عمرو أو أحفاده أو أحد أبناء عمومته، فلم يشر إلى ذلك أي مترجم للسلالجي.

لقد خلع المترجمون على السلالجي ألقابا كثيرة تعكس مركزه في علم الكلام المغربي. وأجمعوا على تلقيبه ب:<<إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد>>[3]، كما لقبوه ب:<<مرجع الفاسيين في العقيدة>>[4]، وبـ: <<منقذ أهل فاس من التجسيم>>. وهذه الألقاب تدل على مكانته العلمية عند الباحثين، ولذلك وصفه أبو الحسن بن مؤمن بأنه: فاق الأقران، وتجمل به الزمان، واتفق الموافق والمخالف على قدره وعظمة محله، وطيب قلبه، لأن كان من كبار العلماء الذين يقتدي بهم ويهتدي بنورهم[5].

2 – المولد والنشأة

2-1- تاريخ ولادة السلالجي ومكانها

من حيث المكان لا علم لنا بالتدقيق والتصريح بمكان ولادة أبي عمرو السلالجي. قلنا بأنه ينسب إلى جبل سليلجو، وأخبرنا ابن مؤمن بأن <<أصله من جهة فاس>>[6]، وهذا يدل على أنه ولد بتلك المنطقة

---

[1]- انظر عنه مثلا التادلي - التشوف : 377 والتعارجي - الأعلام: 113/2 - 114.

[2]- التعارجي - الإعلام: 114/2.

[3]- انظر التادلي - التشوف: 198 واليفرني - المباحث: 127 وابن أبي زرع - الأنيس المطرب: 266 وابن غازي - بغية الطلاب كراسة: 7/16 وابن القاضي - الجذوة: 458/2 وابن عيشون - الروض العاطر الأنفاس: 202 والتستاوتي - نظم التشوف وشرحه: 159 والقادري - الإكليل: 178.

[4]- انظر ابن الزبير - صلة الصلة القسم الأخير: 101.

[5]- بغية الراغب، عن شرح المديوني، ص: 51.

[6] - المصدر السابق: ن،ص.

بالذات، وإلا فلماذا كانت له بها أملاك – كما يذكر ابن القاضي-؟ ولماذا كان ينتقل إليها مرة بعد مرة- كما أخبرنا جل المترجمين-؟

الواضح أنه كان ما يزال متعلقا بمسقط رأسه، وربما كان يعود إلى زيارة بعض أهله وأقاربه أحيانا. ولذلك نرجح أن تكون ولادته بجبل سليلجو المذكور وأن يكون انتقاله منه جاء بعد ذلك بسنوات.

أما من حيث زمان هذه الولادة فقد كان كتاب "بغية الراغب" لابن مؤمن المصدر الوحيد الذي ذكر تاريخا تقريبيا لهذه الولادة عندما قال: <<مولده نحو سنة إحدى وعشرين وخمسمائة رحمه الله>>[1]. ولسنا نملك أي اعتراض على هذا التاريخ، لأنه ينسجم مع الفترة والظروف والأحوال التاريخية التي عاش فيها أبو عمرو، كما أنه يوافق كل المتغيرات والأحداث التي واكبها السلالجي فأثرت فيه ووجهته الوجهة الكلامية الخاصة، ومن هنا فلا نملك إلا أن نأخذ بهذا التاريخ كبداية لحياة هذا المفكر، ما دام أنه لا معارض له.

ومع ذلك فقد نبهني بعض الباحثين إلى مشكل قد يخلقه التشبث بهذا التاريخ؛ مشكل مرتبط بشخصية روت بعض أخبار أبي عمرو في "التشوف" هي شخصية أبي الحجاج يوسف بن موسى. فقد اعتقد ذلك الصديق أن أبا الحجاج هذا – الذي يفترض أن يكون أحد تلامذة السلالجي- هو أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي الضرير- الذي ذكرنا أنه من أعلام الأشاعرة قبل أبي عمرو- قال: فكيف يكون لهذا الراوية – على اعتبار أنه الضرير- أن يقص علينا أخبار أبي عمرو

---

[1] - نفسه: 63.

المزداد سنة: 521هـ/1127م، مع أنه – أي الضرير – توفي عام: 520هـ/1126م؟! – وهذا يقول ذلك الباحث – يدفعك إلى مراجعة تاريخ ميلاد أبي عمرو والتحقيق فيه؟

غير أنني بعد التمحيص أجبته قائلا: ولماذا لا يكون الاستدلال على هذا التاريخ بطريقة أخرى؟ فبدلا من أن نخطئ ابن مؤمن في تاريخه، نخطئ الزعم الذي يعتبرُ أن أبا الحجاج الراوية هو أبو الحجاج الضرير؟ أجل إن هذا الاحتمال هو الأصوب، لأن الضرير عاش آخر أيامه في "غرناطة"، ويستحيل أن يكون هو راوية أخبار السلالجي لأن أبا الحجاج هذا يقول في بعض تلك الروايات: <<رأيت أبا عمرو يحمل خبزه إلى الفرن...>>[1]، فكيف رأى نقله للخبز والجميع متفق على عماه؟!. فلم يبق إلا أن يكون راوية أخبار السلالجي في "التشوف" هو <<أبو حجاج>> آخر يتفق من الضرير في الكنية والإسم، ولكنه غير الضرير المتكلم، وهذا ما يؤكده أحمد التوفيق ــ محقق كتاب التشوف ــ نفسه إذ يقول عن هذا الراوية: <<هو أبو الحجاج يوسف موسى بن عيسى بن أبي بكر التادلي، أخذ عنه المؤلف [يعني التادلي ابن الزيات] أخبار تادليين وفاسيين>>[2]، وبذلك يتأكد لدينا بأن ما ذكره ابن مؤمن عن تاريخ ولادة السلالجي لا غبار عليه.

2-2- النشأة

لا نعثر على أخبار كافية تتعلق بحياة أبي عمرو في مراحل نشأته الأولى. إلا أن المصادر تذكر أنه نشأ بمدينة "فاس" وهذا يعني أنه انتقل

---

[1]- التادلي ـ التشوف: 201.

[2]- أحمد التوفيق ـ تحقيق التشوف انظر: 173، هامش: 324.

إلى هذه المدينة في سن صغيرة، لأنها أقرب حاضرة إلى بلده، وأيضا لأنها كانت مركزا وقبلة لطلبة العلم في ذلك الوقت، إضافة إلى كونها منطقة مناسبة للبحث عن وسيلة للعيش.

كانت مدينة فاس في المرحلة التي انتقل إليها أبو عمرو بعد سنة: 530هـ/1135م تعيش في ظل حكم المرابطين، حيث كانت البلاد تعرف تأزما اقتصاديا كبيرا ـ كما عرفنا في الفصل الأول لهذا الباب ـ. وقد انعكست تلك الأزمة الاقتصادية على أحوال الأهالي الذين أرهقتهم الضرائب الجديدة التي فرضها السلطان علي بن يوسف بسبب كثرة حروبه في الأندلس (مع النصارى) وفي المغرب (مع الموحدين)، فظهر بسبب ذلك تفاوت اجتماعي كبير وحل الضعف في الفقراء وتضررت الأمة، وكثرت الشكاوى وتبدلت الأحوال المعيشية.

وقد عكست أحوال السلالجي وحياته الأولى هذه الأزمة، إذ يخبرنا المترجمون له وخصوصا تلميذه ابن مؤمن أنه كان <<على حال ضعف وإقلال فقيرا ما >>[1]، وأنه <<على قلة تمكنه مما يجده غيره من المكنة بالمال والجدة وسعة الحال>>[2]، استطاع أن يتفوق في الدراسة.. فكلام ابن مؤمن يؤكد بأن السلالجي انتقل من سليلجو بسبب تطلعاته العلمية، ولكن أيضا لأنه كان يريد أن يبحث عن وسيلة يعيش منها، ولماذا لا تكون عن طريق العلم والتحصيل، باعتبار أن الفقهاء كانوا أصحاب الامتياز في المجتمع؟

---

[1] - ابن مؤمن - البغية انظر المديوني - الشرح: 51.
[2] - نفسه: 58.

ولكن يبدو أن انتقال أبي عمرو إلى فاس لم يحل مشاكله ولم يحقق له ما كان يؤمله من تحسين الأحوال المعيشية فلم تتغير أحواله، بل ظل يعاني من الفاقة والعوز حتى اشتهر بذلك عند أصحابه ومعارفه، فكان بعض زملائه في الدراسة يساعدونه ويستضيفونه - كما أخبرنا التادلي بذلك في "التشوف" [1]-.

إلا أن الحديث عن النشأة الأولى لأبي عمرو يدفعنا إلى التساؤل عن علاقات هذا الرجل بأسرته. فهل كانت أسرته ترافقه في رحلته إلى فاس؟ وهل كان أبو عمرو يتيما عند رحيله؟ ومن الذي تكفل بشؤونه عند وصوله إلى هذه المدينة؟ وهل كانت سنه تسمح له بالبحث عن عمل يقتات منه؟ أسئلة وأسئلة كثيرة تستثيرنا بخصوص نشأة أبي عمرو الأولى. ولكننا للأسف لا نعثر لها على جواب في أي كتاب؛ لأن المصادر اتفقت على ترك هذا الجانب من حياة السلالجي غامضا...

وسواء أكان السلالجي يتيما أم لا، وسواء أكان انتقاله إلى فاس منفردا أو مع أسرته، فإن الأخبار القليلة التي نملكها عن عيشه الأول بفاس، تثبت أنه كان غريبا في هذا الوسط، وتؤكد أن غربته وانطواءه - إضافة إلى فقره وسوء حاله - قد دفعوه إلى اتخاذ مواقف معادية للمجتمع والمواقف الرسمية والعرفية التي كانت تحكم حياة الفاسيين. فعلى مستوى الاختيار سنجده يميل إلى التصوف رافضا الثراء الذي اعتبره مظهرا من مظاهر الاستغلال والاستعلاء الذي يطبع حياة الفاسيين، وعلى مستوى الاختيار الثقافي سينقلب السلالجي إلى ساخط على الوضع الفكري وإلى منكر على الأشكال المتحجرة التي تبناها

---

[1] - انظر، ص: 198.

المجتمع وعلى السلطة الرسمية للبلاد. وستتجلى لنا هذه المواقف واضحة من خلال حديثنا عن تكوينه وثقافته.

3- التكوين والثقافة

لم تهتم المصادر التي ترجمت للسلالجي – مرة أخرى – بتحديد نوع الثقافة التي تلقاها في مراحل دراسته الأولى. ولم تبين بتفصيل ودقة المناهج التي اتبعها في دراسته الأولية والعليا، ومع ذلك فإننا سنكتفي من خلال بعض الإشارات العابرة واللمحات الخاطفة – التي جادت بها بعض مصادر ترجمته – باستنتاج نوع الثقافة التي اغترف منها مبحوثنا، وسنحاول إماطة اللثام عن الأسلوب الذي تلقى به السلالجي دروسه، كما سنعرض لأهم شيوخه وأساتذته ثم للمراحل والأطوار التي مر بها في تكوينه.

3-1 - الدراسة الأولى

لقد كانت بفاس بل وبالمغرب كله تقاليده وعادات فرضتها الظروف الدينية والاجتماعية حتى أصبحت جزءا من القيم والمثل العليا السائدة في ذلك العصر. حيث جرت العادة أن يبدأ الطفل بحفظ القرآن الكريم واستظهاره قبل كل شيء. وهذا ما أثبتته بعض المصادر التاريخية في حق السلالجي، فقد ذكرت أن أبا عمرو قضى معظم سنوات عمره الأولى في حفظ كتاب الله دون أن يتلقى شيئا غير القرآن[1]، وذلك جريا على عادة المغاربة الذين يقول عنهم ابن خلدون: <<أما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء

[1]- ابن مؤمن - البغية انظر المديوني - الشرح: 60.

المدارسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه لا يخلطـــون ذلـــك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من الحديث ولا من فقه ولا مـــن شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه..وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر في ولدانهم إلـــى أن يجاوزوا سن البلوغ إلى الشبيبة. وكذا في الكبير إذا راجع مدارسة القرآن بعد طائفة من عمره منهم، لذلك كانوا أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم>>[1].

لقد قلنا آنفا بأن السلالجي ولد بمنطقة جبلية خارج فاس، ولا شك أنه حفظ القرآن بهذه المنطقة قبل انتقاله إلى المدينة العلمية. فلما وصل إلـــى فاس توجه إلى المساجد الصغيرة بقصد دراسة العلـــوم التـــي يعتبرهـــا المغاربة ضرورية لمن أراد أن يواصل الدراسة في المستوى الأعلـــى. واعتقد أن السلالجي قضى فترة مهمة من حياته في هذه المســـاجد التـــي كانت منتشرة بكثرة بمدينة فاس، لأن انتقاله إلى دراسة الفقه وغيره مـــن المواد بجامع القرويين كان رهينا بتمكنه من حفظ القرآن وإتقانه لقواعـــد اللغة العربية. وقد جرت العادة أيضا أن مـــن أراد أن يـــدرس بجـــامع القرويين فعليه أولا أن يحضر بهذه المساجد من أجل حفظ مجموعة مـــن المتون التي بدونها لا يسمح للطالب بالانضمام إلى طلبة الصف الأعلى[2]. ولهذا اضطر السلالجي إلى الالتحاق بهذه المساجد فأتقن بعض القواعـــد النحوية، وحفظ أهم المتون الفقهية ثم التحق أخيرا بجامع القرويين.

---

[1]- ابن خلدون - المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي، ط: 3 دار النهضة، القاهرة: 1401هـ : 1250/3.

[2]- التاري- جامع القرويين: 126/1.

حكى ابن العربي أن الطفل الأندلسي– ومثله المغربي– كان إذا جاوز مرحلة حفظ القرآن والدراسة الأولية بالمساجد <<ألزموه بحفظ "الموطأ" للإمام مالك ثم حفظ "المدونة" برواية ابن القاسم، ويلي ذلك دراسته "لوثائق" ابن العطار في فن التوثيق والعقود، ويختم دراسته بكتاب "أحكام" ابن سهل والإحاطة بما فيه من أقوال الفقهاء في الفروع وآراء أهالي الأقاليم المختلفة من ذوي المعرفة بفروع الفقه ومسائله>>[1]. فعلى منوال شبيه بما ذكر ابن العربي سار أبو عمرو في دراسته بالقرويين، إذا يذكر راوية سيرته أبو الحسن بن مؤمن أنه درس النحو في مدينة فاس[2] وتعمق فيه حتى صار قادرا على التعبير اللغوي السليم، ثم اتجهت همته لدراسة الفقه فقرأ "مختصر" ابن أبي زيد الفقهي (الرسالة) على أبي عبد الله محمد بن عيسى التادلي[3]، كما قرأ "موطأ" مالك وحفظه وأتقنه[4] على يد أبي الحسن بن خليفة (ت: 560هـ/1164م)[5]. ثم تاقت نفسه للتعمق في الفقه العالي فاهتم بالبحث في الإصطلاح في مسائل الاختلاف من خلال مؤلفات أبي المظفر السمعاني>>[6].

وبذلك يكون السلالجي قد اغترف من ثقافة عصره بالقدر الكافي الذي أهله لأن يصبح عالما بارزا بين أقرانه، علما بأن ثقافة العصر الأول للسلالجي (عصر المرابطين) كانت ثقافة فقهية ــ كما أوضحنا ذلك فيما تقدم ــ، طغت على المجتمع وعلى الدراسة بسببها المناهج التقليدية التي تجتر أقوال وفتاوي أتباع مالك، ولم يكن السلالجي ــ وهو

1- ابن العربي - العواصم من القواصم: 2/492 – 493.
2- انظر المديوني - شرح البرهانية: 52.
3- من أساتذة السلاجي الذين ترجمنا لهم في مبحث الشيوخ.
4- المديوني - الشرح: 60.
5- انظر ترجمته ضمن شيوخ السلاجي.
6- المديوني - الشرح: 60.

فتى يبحث عن نفسه ـ ليشذ عن الخط التوجيهي الـذي فرضـته عليه السلطات الرسمية بإملاء من الفقهاء وبواسطتهم. فأقبل - بـذلك- على قراءة "الموطأ" و"المدونة" و"الرسالة" وغيرها من المؤلفات التي لم يكن للطالب غناء عن تحصيلها وإجادتها في تلك الفترة.

بعد ذلك اتجه أبو عمرو لدراسة الحديث. وقد عرفنا من قبل أن المراكشي يذكر أن علم الحديث عانى من الإهمال ـ في عصر المرابطين ـ الشيء الكثير، بحيث: <<نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما>>[1]، وهذا التصوير من المراكشي لحال السنة ـ لا أقول إنه مبالغ فيه ولكن أقول إنه ـ يحتاج إلى توضيح:

إذ معلوم أن الاهتمام بالحديث في المغرب الإسلامي لم يتوقف منذ دخول الإسلام إلى هذه البلاد، حيث دخلت السنة النبوية مع الفاتحين الأوائل. وقد حظي علم الحديث بالاهتمام الكبير منذ ذلك الحين لا سيما في بلاد الأندلس، كيف لا وهو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي. ثم إن المذهب المالكي الذي حكم التوجهات والاختيارات الفقهية والعقدية للمغاربة استوجب عليهم دراسة وحفظ "الموطأ". ومعلوم أن "الموطأ" ليس كتاب فقه فقط بل هو بالإضافة إلى ذلك كتاب حديث، يستوجب من قارئه الإلمام بقواعد السنة والمعرفة بالمصطلحات الحديثية حتى يسهل عليه فهمه والتعامل مع رواياته. من أجل ذلك عرف علم الحديث رواجا كبيرا بالمغرب وتخرج فيه علماء يفوقون الحصر. ولم يكن الاهتمام بالحديث مقتصرا على الأفراد والخواص، بل تعداه أحيانا

---

[1]- المراكشي - المعجب: 254.

إلى اهتمام الحكام والخلفاء به. وفي العصر الذي نحن بصدده ظهر محدثون كبار كالباجي (ت: 474هـ/1081م)، وابن العربي (ت: 543هـ/1104م)، والجياني (ت: 494هـ/1104م)، القاضي عياض (ت:544هـ/1149م)، وغيرهم. كما اهتم بعض أمراء المرابطين بالحديث، فسعوا إلى التزود منه وتشوقوا إلى رواياته وإجازاته كالخليفة علي بن يوسف بن تاشفين الذي استجاز أبا عبد الله محمد الخولاني جميع رواياته لعلو سنده فأجازه[1]، والأمير إبراهيم بن تاشفين الذي بعث في طلب المحدث أبي علي الصدفي (ت:514هـ/1120م) لكي يسمع رواياته ويستفيد من علمه..[2].

وعلى هذا يكون قول المراكشي المتقدم لا يراد به أن علم الحديث اضمحل واندثر في هذه الفترة، وإنما يقصد به أن مرتبته وعناية الناس به لم تكن متقدمة كما هو الشأن بالنسبة للفقه. فلم يكن عيبا أن يجهل الفقيه علم الحديث، ولكن العيب –عندهم– أن يجهل كتب الفروع الفقهية. ولذلك لم يشتهر عند الفقهاء ــ الذين كانوا يحكمون الساحة الفكرية ــ إلا من كان مواثقا لهم في إتقان الفروع ولا يهم إن كان ضعيفا في الأصول... ولا ينبغي أن يفهم أن علم الأصول والحديث كانا منعدمين لأن ما ذكرناه يفنده.

ويفند ذلك الزعم أيضا أن السلالجي الذي عاش أكثر من عشرين سنة في ظل المرابطين ــ وهي الفترة التي توجه فيها للدراسة والتحصيل–، استطاع أن يدرس الحديث ويتعمق فيه وصار من رواته

---

[1]- ابن الأبار - التكملة: 5/2.
[2]- نفسه: 62.

وحفاظ. فلولا أن علماء الحديث كانوا متواجدين بالقرويين، لما أمكنه أن يتخصص في علوم السنة. ذكر أبو الحسن بن مؤمن أن السلالجي << درس سنن الترمذي>>[1]، وأنه <<التقى المحدث الشيخ الفاضل أبا مروان بن مسرة فسأله الرواية عنه فأذن له وناوله "كتاب البخاري" وكتاب "السنة لأبي داود" وكتاب "آدب الكتاب" وأجازه بجميع مروياته>>[2]، كما ذكر أن أبا عمرو <<سمع كتاب الترمذي من الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد بن جعفر>>[3]. وعلى هذا يكون السلالجي قد أحاط إحاطة وافية بكتب الحديث: "صحيح البخاري"، و"سنن الترمذي"، و"سنن أبي داود" وكتاب"الموطأ"، وهذه أهم كتب الحديث المشهورة. ولكن هل كان هذا الاهتمام الخاص بالحديث صدفة في حياة السلالجي الفكرية؟ أم أن هناك أسبابا وعوامل ثقافية واجتماعية هي التي كانت مسؤولة عن توجيهه إليه؟.

لقد تبين لي من متابعة حياة أبي عمرو الدراسية أنه كان يتمتع بروح نقدية عالية، وأنه رغم قبوله الاندماج في سلك التعليم بالقرويين – الذي تتحكم فيه الاختيارات الرسمية–، إلا أنه كان حذرا ومنتقيا للعلوم والمواد التي تدرس بالجامع. سنجد أنه يعترض على أساتذته في طريقة تدريسهم للعلوم الفقهية،– إلى درجة سيتعرض معها للطرد من الحلقة العلمية–، كما سنجد أنه يختار طريقا للحوار والنقاش وسيرفض الطرق التقليدية الجافة في التعليم...إلخ، وفي هذا الإطار يأتي اختياره لدراسة علم الحديث. أنه اختيار واع يرتبط بموقفه العام من التوجه الرسمي ومن السياسة التعليمية والثقافية في البلاد.

---

[1]- ابن مؤمن - البغية - المديوني - الشرح: 60.
[2]- نفسه: 62.
[3]- نفس المصدر والصفحة.

كان المجتمع المرابطي محكوما بتنظيرات الفقهاء - كما قد علمنا-، وكانت الفروع والقياسات المالكية تطغى على الساحة الفكرية طغيانا تسبب في العقم والحجر على العقول والأفهام. وكانت البحوث الأصولية والرجوع إلى المصادر أمورا لا تلقى أي تشجيع من طرف الفقهاء. ولما كان السلالجي يتمتع بتلك الروح الوقادة، وبذلك التفتح الناضج، فإنه علم أنه من الصعب على الطلبة الناشئين أن يدركوا ويستوعبوا التعقيدات الفقهية التي تطرحها الدراسات الفروعية، إذا كانوا جاهلين بمصادرها وبالأصول التي بنيت عليها تلك الاجتهادات.

نعم لقد أحس السلالجي أنه لا يمكن فهم الأحكام الفقهية المعقدة إلا إذا رجع إلى الأصول وأتقن دراستها، وإلا إذا انتقل من الجزئي (الذي يمثله علم الفروع) إلى الكلي (الذي يتعلق بالدراسات القرآنية والحديثية). وهكذا يكون أبو عمرو قد استطاع ـ وهو شاب يافع ـ أن يقرأ واقعه التعليمي ويعرف جوانبه السلبية، فعمل على تفاديها واختيار الطريق السليم الأكثر تمشيا مع فهمه الواعي. إنه لا يمكن تفسير الخطوات والاختيارات التي صدرت من أبي عمرو السلالجي في حال النضج والكبر، ولا يستقيم ترابط أحداث حياته ولا يتنظم المنهج الفكري الذي سار عليه فيما بعد إلا إذا اعتبرنا أن اختياره لدراسة علم الحديث كان اختيارا واعيا، واختيارا نابعا من نظرة متفحصة للواقع، نظرة تطمح إلى الإصلاح وترنو إلى التغيير وتجديد البنيات الفكرية لعصره.

وبعدما أتقن العلوم الحديثية أقبل على دراسة التصوف، هذا العلم الذي كان النظام المرابطي يقف من رجاله موقف المعارض، واضطر أحيانا إلى مقاومته والرد على أصحابه بشدة وعنف، كما قام المرابطون

بمصادرة كتب المتصوفة في بعض الفترات وبإحراق بعضها كما فعلوا مع "الأحياء".

تذكر كتب التراجم أنه لما أشخص الصوفي الزاهد أبو الحكم بن برجان (ت: 536هـ/1141م) ونفي من قرطبة إلى مراكش << سئل عن مسائل عيبت عليه فأخرجها على ما تحتمله من التأويل. فانفصل عما ألزمه من النقد وقال:..والله لا عشت ولا عاش الذي أشخصني بعد موتي؟ ـ يعني السلطان ـ فمات أبو الحكم. فأمر [السلطان المرابطي] أن يطرح على المزبلة ولا يصلى عليه، وقلد فيه من تكلم فيه من الفقهاء>>[1]. فانظر إلى القسوة التي كان حكام المرابطين يواجهون بها بعض أعلام الصوفية كابن العريف وغيره، ثم انظر إلى الصورة التي ألقيت عليها جثته بعد موته وهي صورة لا تليق حتى بجثث أهل الكتاب أو المشركين فما بالك بالمخلصين الأتقياء!!. إن تصرف المرابطين هذا يدل دلالة واضحة على العداء الدفين الذي كان المرابطون وفقهاؤهم يضمرونه لأهل الكشف والإشارة من الصوفية.

ورغم هذا الموقف الصارم الذي وقفه المرابطون ـ وخصوصا علي ابن يوسف ـ من الصوفية إلا أنهم لم يستطيعوا وقف المد الصوفي الذي كان قد أخذ طريقه إلى المغاربة، واكتسب له أنصارا ورجالا ومريدين. فها هو ذا ابن حرزهم (ت:559هـ/1163م)[2] الذي كان يتزعم المدرسة الصوفية الفاسية في هذا الوقت بمجرد علمه بالحادثة السابقة يرسل خادم ابن برجان لينادي في الناس:<< يقول لكم ابن حرزهم: احضروا جنازة

[1] ـ التادلي ـ التشوف: 170.
[2] ـ من أساتذة السلالجي انظر ترجمته ضمن الشيوخ.

الشيخ الفاضل الفقيه الزاهد أبي الحكم بن برجان، ومن قدر على حضورها ولم يحضر فعليه لعنة الله. ففعل [الخادم] ما أمره به. فبلغ ذلك السلطان..>>[1].

لقد كان ابن حرزهم هذا شخصية فريدة في مجال التصوف المغربي. فرغم ارتقائه الدرجات الرفيعة عند الحكام المرابطين، إذ كان يدرس لبعض أمرائهم، إلا أنه أبى إلا أن يسلك طريقا مخالفا لطريقهم، ألا وهو طريق التصوف. فقد أسس هذا الصوفي مدرسة كبيرة ومهمة بالمغرب كان مبحوثنا أبو عمرو السلالجي أحد أكبر أعلامها، إذ أجمعت المصادر التي عرفت بالسلالجي أن ابن حرزهم كان أستاذه في التصوف ومرشده الأول في هذا الجانب. والمهم بهذا الصدد أن أبا الحسن بن حرزهم – على المكانة التي كانت له عند المرابطين –، إلا أنه لم يتورع عن نشر العلوم والمؤلفات التي كانت تضايقهم وتنغص عليهم حياتهم. كان أبو الحسن من <<المعتكفين على قراءة "إحياء علوم الدين" للغزالي>>[2]، وكتب "المحاسبي" وكتب "مكي بن أبي طالب" وغيرها.

ورغم أنه أدخل السجن مرارا[3] وعوقب على آرائه و"شطحاته" إلا أنه لم يرعو عن إشاعة أفكاره وآرائه الصوفية.

إن السلالجي في إطار النمط الفكري والثقافي الذي اختاره لنفسه، انساق إلى دراسة الفكر الصوفي، كما عمل على ممارسته سلوكيا. وهكذا قام بدراسة <<مسائل القلوب على طريقة المحاسبي>>[4]، وغيره من

1- التادلي - التشوف: 170.
2- نفس المصدر والصفحة.
3- نفسه: 171.
4- المديوني - الشرح: 56.

إنتاجات الصوفية، حتى بلغ أعلى المقامات والدرجات، مما جعل التادلي، وابن عيشون، والتستاوني، والكتاني وغيرهم من أصحاب كتب التـراجم يعدونه من كبار صوفية المغرب في القرن السادس الهجري[1].

إلى جانب العلوم السابقة قام السلالجي بدراسة علم "أصول الفقـه" ذلك العلم الذي كان يعد في عصره مـن العلـوم الغريبـة المحظـور دراستها[2]. وذلك لأن الفقهاء وجدوا العلم يهـتم بالاسـتدلالات الفكريـة والنظرية، ويرتبط بالمصادر والأصول التي تقوم عليها عملية الاجتهـاد، فحاربوه لأنه يخالف نزعتهم الفقهية الجامـدة، ولأنـه يكشـف هشاشـة منهجهم الفقهي، ويعري أسلوبهم القالبي المتحجر ويبين مثالبه.

ولما كان السلالجي رجلا واعيا باختياراته الثقافية، ولما كان يعلم أن الاجتهاد الفقهي لا يمكن أن يجرد عن قواعده الأصولية، فقد أقبل علـى دراسة علم أصول الفقه، فدرس كتاب "التقريب"[3]، وخصص في برنامجه جزءا مهما لدراسته على أبـي الحسـن بـن الإشـبيلي- أحـد كبـار المتخصصين فيه خلال ذلك العصر -، وبالفعل تمكن أبو عمـرو مـن إتقانه حتى صار ضليعا فيه تشد إليه الرحال في طلبه[4]، وتخـرج عليـه أصوليون كبار كانوا مرجع علماء زمانهم فيه، حتى نـزل النـاس مـن الأندلس لتعاطيه في فاس على أيديهم[5].

3-2- التحول إلى علم الكلام

قبل أن نعرض للظروف العامة والخاصة التي أدت بأبي عمرو إلى التحول من الدراسات الفقهية التقليدية إلى دراسة علم الكلام، أود أن أقف

1ـ تقدمت الإشارة إلى مصادرهم في الترجمة.

2ـ اليوسي ـ المحاضرات: 74.

3ـ التادلي ـ التشوف: 198.

4ـ جل التلاميذ الذين درسوا عليه العقائد أخذوا عنه أصول الفقه. انظر مبحث التلاميذ.

5ـ من أشهرهم ابن الكتاني وابن نموي وغيرهما....

وقفة قصيرة لتحديد المدة الزمانية التي قضاها السلالجي في دراسته الأولى قبل انتقاله إلى الدراسات الكلامية؛ من أجل معرفة سنه عند وقوع هذا التحول في حياته.. ولا حاجة بي إلى التذكير بأن المصادر التي ترجمت لأبي عمرو أهملت الإشارة إلى شيء من ذلك من قريب أو بعيد، ولذلك سنحاول أن نستنتج تلك التواريخ بناء على بعض المعطيات المتوفرة لدينا.

فإذا افترضنا أن أبا عمرو أنهى دراسة القرآن بعد العاشرة على الأقل تقريبا، والتحق- على عادة أهل المغرب - بالمساجد الصغيرة لقراءة المتون واللغة - وهذا يتطلب سنة أو سنتين على الأقل، فيكون التحاقه بالقرويين لم يتم قبل بلوغه سن الحادية عشرة أو الثانية عشرة. وبما أن السلالجي قرر التخلي عن الفقه والتحول إلى علم الكلام - بسبب نقاش حاد مع أحد شيوخه -، فإنني أعتقد أن سنه عند وقوع هذه الحادثة كانت في حدود السابعة عشرة، أولا: لأنه قضى مدة طويلة في القرويين (مدة كافية لكي يصبح قادرا على استيعاب العلوم التي سبق أن أشرنا إليها)، وثانيا: لأن بلوغ السلالجي درجة تسمح بمناقشة أستاذه تفترض أن يكون قضى على الأقل ست سنوات في تلقي المواد المدرسية لاكتساب تلك المقدرة، وثالثا: لأن ما رجح لدينا أن تكون سن السابعة عشرة هي سن تحوله عن الفقه إلى علم الكلام، هو أن هذه السن هي سن الانفعال وسرعة التأثر، حيث تطغى على المراهق فيها مشاعر الاعتزاز بالنفس والشعور بالكيان الخاص، فلذلك نعتقد أن ذلك دفع أبا عمرو إلى مجادلة أساتذته وبالتالي إعلان تحوله إلى دراسة علم الكلام.

وحتى تكون مناقشتنا لأسباب انتقال السلالجي إلى دراسة علم الكلام - الذي كان من العلوم المهجورة في وقته- واضحة، نبتدئ أولا بالتذكير بالحالة الثقافية على عهد المرابطين؛ حيث سيادة العلوم الفقهية الفروعية، وحيث تدخل الفقهاء في كل مجالات الحياة، وحيث الرقابة الصارمة على كل الاتجاهات والأفكار المخالفة للخط الرسمي للدولة. في هذا الجو كان أبو عمرو يدرس الفقه - كما قد عرفنا- وبعض الحصص في الحديث والتصوف داخل القرويين وفي بعض مساجد مدينة فاس. ولكن دراسة هذا الطالب لم تكن كدراسة بقية الطلبة الذين حرموا من روح النقد وماتت فيهم حيوية التغيير، بل على العكس من ذلك كان أبو عمرو يتلقى دروسه بفكر نافذ وعقلية متميزة، هدفه البحث عن الحقيقة، وغرضه إشباع تطلعاته المعرفية، غير آبه بالتوجيهات الجامدة، ولا مهتم بالتوصيات غير المقنعة.

كان السلالجي -وهو يتلقى دروسه بالطريقة القديمة- يستشعر حرج الفترة التي كانت تمر بها الثقافة المغربية، كما كان يحس بعقم الدروس والمقررات التي تلقى أمامه في القرويين. فكان يعلن معارضته الصريحة لها، وأحيانا كان يدخل في مشاداة علنية مع أساتذته الذين أحسوا منه الرفض لطرقهم ومقرراتهم، وعدم الانصياع لتوجيهاتهم ونصائحهم، مما دفع أحد أساتذته في الفقه- وهو أبو عبد الله محمد التادلي - إلى معاملته معاملة قاسية، ولاشك أنها كانت أحد أهم الأسباب التي دفعت أبا عمرو إلى التحول النهائي إلى دراسة علوم الاعتقادات، وتسببت في انصرافه عن دروس الفقه العقيمة. يقول السلالجي: <<كنت أقرأ مختصر ابن أبي زيد علي أبي عبد الله محمد بن عيسى التادلي، فسلمت عليه ذات يوم فلم يرد علي السلام، فسألته عن ذلك فقال لي: إنك لا تقصد وجه الله تعالى

بالعلم، فلذلك لا ينبغي أن يرد عليك السلام. [قال السلالجي:] فانصرفت عنه مهموما..>>[1].

وقد علق عبد الله كنون على هذه الحادثة بقوله: <<والله يعلم ما هذا الذي لاحظه [التادلي] على تلميذه حتى رماه بتلك التهمة الخطيرة، وكان السبب في مقاطعته له بهذه الكيفية الصارمة؛ أيكون أنس فيه ميلا إلى سلوك طريق المؤولين، والأخذ بنظر المتأخرين في القول بالجوهر والعرض والحال والصفة وما إلى ذلك؟!>>[2].

الواقع أن تساؤل كنون تساؤل وجيه. فلماذا – فعلا– عامل التادلي تلميذه السلالجي بهذا العنف، وعاقبه هذا العقاب الشديد، واتهمه بتلك التهمة الخطيرة؟ الجواب في نظري لا يكمن فيما افترضه كنون، ولا أعتقد أن التادلي طرده لأنه مال إلى طريق المؤولين من الأشاعرة في القول بالحال والجوهر والعرض...إلخ. لا يمكن أن يكون ذلك هو السبب لأن السلالجي يخبرنا بأنه كان جاهلا تماما بآراء المدرسة الكلامية الجديدة عند وقوع تلك الحادثة، إذ لم يتسن له الاطلاع على كتب الأشاعرة إلا بعد هذه المشكلة، وبعد أن عثر على كتاب "الإرشاد" عند والد أحد أصدقائه. ولذلك أرى أن السبب الحقيقي الذي دفع الشيخ إلى معاقبته، يكمن في طبيعة هذا التلميذ وفي قناعاته العقلية وقدراته النقدية. فالسلالجي – كما يظهر من خلال مواقفه وآرائه– ، تبدو عليه صورة الاعتزاز والثقة بالنفس، كما يتجلى أيضا من هذه الحادثة – بصفة خاصة– أنه كان يرفض أن تلقى إليه العلوم والأفكار غير معللة ولا

---

[1]- التادلي - التشوف: 198، والمديوني - الشرح: 52، ثم كنون - السلالجي: 8.

[2]- كنون - السلالجي: 9.

مبرهنا عليها. كان أبو عمرو يبحث دائما عن الأسباب وينقب عن <<البراهين>>، ولا يفتأ يجد ويكد من أجل إقناع نفسه وإراحة عقله صعب المراس. لهذا اضطر إلى إيقاف شيوخه - ومنهم التادلي - معترضا عليهم، طالبا منهم الأدلة على أقوالهم الراكدة. فاعتقد شيخه التادلي بأنه من الطلبة المشاغبين الذي لا يعبؤون بقدسية العلم، ويأبون إلا مناقشة آراء علماء - هم في نظر أبي محمد التادلي - فوق النقد، وأعلى من مرتبة الطعن والمناقشة؟! لذلك قام بطرده من حلقته.

إذن فالاختلاف بين الشيخ وتلميذه كان يعكس الصراع بين منهجين وتصوريين: المنهج التقليدي الذي تبناه المغاربة أيام المرابطين- وحتى قبلهم- والقائم على تقديس أقوال الفقهاء المالكية وتقديمها في قالب جاهز من أجل أن تحفظ ثم تستظهر، ثم محاربة كل من يريد المناقشة والانتقاد، وبين منهج جديد- كان يتأسس داخل هذا المجتمع- هو منهج إصلاحي يعتمد على النقد الداخلي للعلوم، ويسلك سبيل الاستدلال العقلي، رافضا الأساليب والمناهج العقيمة المعقدة.

ولم يكن السلالجي وحيدا في هذا الصراع، وفي رفضه للواقع الثقافي المغربي، بل لقد لاقت الطريقة القديمة اعتراضا كبيرا من طرف كثير من العلماء المتفتحين، وخصوصا أولئك الذي رجعوا من المشرق محملين بنظريات جديدة في الفكر، ومناهج متطورة استفادوها من الثقافة المشرقية التي كانت تعرف تطورا كبيرا بفعل احتكاكها بالحضارات الأخرى.. فهذا ابن العربي- كما سبقت الإشارة إلى ذلك- يعلن صارخا بأنه في الغرب الإسلامي <<ماتت العلوم إلا عند أحد الناس واستمرت القرون على موت العلم وظهور الجهل، وجعل الخلف منهم

يتبع السلف حتى آلت الحال ألا ينظر في قول مالك وكبراء أصحابه ويقال: قد قال في المسألة أهل...وأهل..>>[1].

ومن قبل ابن العربي تنبه إلى تأزم الواقع الثقافي المغربي غير واحد من المجتهدين، الذين اندفعوا إلى الصدع بضرورة التغيير، فيؤلف قاسم بن سيار الأندلسي كتابا يرد فيه على المقلدين الأندلسيين كالعتبي وابن مزين وغيرهما سماه: <<الرد على المقلدين>>[2]. وفي القرن الثالث الهجري يقوم عباس الفارسي بإحراق "المدونة" وكتب الرأي على مسمع من الناس[3] حتى أدبه أسد بن الفرات على عمله. كما أن ابن وضاح وبقي بن مخلد وغيرهما يعلنون في مؤلفاتهم بأن الحالة الثقافية في المغرب تلزمها المراجعة والتصحيح، منبهين إلى خطورة التوجه الذي يسير عليه المغاربة في اختياراتهم الفكرية[4].

ولم يكن بن عبد البر (ت:338هـ/1949م) بمنأى عن المشاركة في هذه الدعوة، فنجده يشخص مرض الثقافة المغربية بقوله: <<إن طلب العلم في زماننا هذا قد حاد أهله عن طريق سلفهم وسلوكهم في ذلك ما لم يعرضه أئمتهم وابتدعوا في ذلك ما جاء به جهلهم وتقصيرهم عن مراتب العلماء منهم>>، ويضيف قائلا إن: <<المغاربة لم يعتبروا بحفظ السنة ولا الوقوف على معانيها ولا بأصل من القرآن، ولا اعتنوا بكتاب الله عز وجل فحفظوا تنزيله ولا عرفوا ما للعلماء في تأويله ولا وقفوا على أحكامه ولا تفقهوا في حلاله وحرامه، قد أطرحوا على السنن والآثار،

[1]- ابن العربي - العواصم من القواصم: 492/2 – 493.
[2]- عياض - ترتيب المدارك، تح: عبد القادر الصحراوي، ط: فضالة: المحمدية: 1970: 448/4.
[3]- المصدر السابق: 300/3.
[4]- ابن العربي - العواصم: 493/2.

وزهدوا فيها وأضربوا عنها، بل عولوا على حفظ ما دون لهم من الرأي والاستحسان الذي كان فيه العلماء آخر العلم والبيان...>>[1].

وهكذا يكون السلالجي- في مواقفه المتقدمة- قد أحس مثلما أحس هؤلاء الأساطين، بأن ما يسير عليه التعليم والفكر الثقافي المغربي، تلزم مراجعته وينبغي أن يتصدى لإصلاحه. فقام يعبر عن ذلك أمام شيوخه وأساتذته فرفضوا ذلك منه واعتبروه متمردا.. فحصل ما حصل...

إن الذي دفعنا إلى تبني هذا الفهم في شرح أسباب انتقال أبي عمرو إلى علم الكلام - خلافا لكنون هو ما لاحظناه على السلالجي من اهتمام بالبحث في علوم كانت دراستها في عصره إما ممنوعة (علم الكلام- التصوف)، أو مهجورة نادرة (أصول الفقه- الحديث). لقد كان توجه أبي عمرو إلى هذه العلوم توجها مقصودا، دفعه إليه دافع علمي داخلي، فقام ببحث عن ثقافة تحقق له الارتياح النفسي، والإشباع العقلي، ومن هنا يأتي اختياره لدراسة علم الكلام. فكيف كان حال هذا العلم عند إقدام أبي عمرو على دراسته؟.

عرفنا من قبل بأن فقهاء العصر المرابطي كانوا يكفرون كل من خاض في علم الكلام، وأن الأمراء والخلفاء- وخصوصا علي بن يوسف- كانوا يتفقون معهم في مقت هذا العلم، والأمر بهجره، واعتباره بدعة لأنه يؤدي إلى الاختلال في الدين والعقيدة، وأنهم كلفوا الولاة بالتشديد في أمر المتكلمين وأمروهم بتوعد من وجد عنده شيء من كتبه ومعاقبته[2]. ويأتي هذا الموقف المرابطي منسجما مع اختياراتهم السلفية

---

[1]- ابن عبد البر - جامع بيان العلم، ط: دار الفكر، بيروت (د - ت): 207/2-208.
[2]- المراكشي - المعجب: 255.

في العقيدة، التي تقبل النصوص على ظاهرها وترفض الخوض في تأويلها واعتماد العقل للدلالة عليها.

لذلك كان من الطبيعي أن يتصدى المرابطون وفقهاؤهم لكل منهج مخالف لمنهجهم العقدي ويقوموا بمناوأته. ولم يكن هذا الموقف خاصا بدولة المرابطين وإنما كانت له سوابق حتى في المشرق. فقد عرف تاريخ الإسلام منذ بدايته صراعا كبيرا بين الفرق الكلامية في أمور العقيدة، وانتصر كل حزب لآرائه طاعنا في الأحزاب الأخرى متهما إياها بالانحراف والكفر. وقد كانت الفرق الإسلامية ـ في مجملها ـ تحذر من التعامل مع العلوم والمناهج الوافدة من عند الخصوم، كما أنها انطلقت في بداية تكوينها من القرآن والسنة ـ كمصدرين للاستدلال والبرهنة على العقيدة ـ، ولكن بفعل الاحتكاك الحضاري، ونظرا لحدة الصراع مع أهل الملل والمذاهب الأخرى اضطر جل المتكلمين لتعزيز أدلتهم الشرعية بأدلة عقلية ومنطقية جديدة. وقد تميز الاتجاه السلفي في العقيدة ـ من بين الفرق الأخرى ـ بمحافظته على رصيده الشرعي، وعدم توظيفه للأدلة العقلية والفلسفية الدخيلة إلا في نطاق محدد. ولذلك كان موقفه من كل محاولة لتغيير هذا المنهج موقفا حازما، تمثل في اتهامه للمخالفين بالانحراف والضلال المؤديين إلى الكفر والسقوط في حمأة الفلسفات المادية أو الغنوصية.

لا شك أن المرابطين ـ سلفيي العقيدة ـ وفقهاءهم كانوا واعين بالمواقف السلفية القديمة، كما أنهم لم ينسوا توجيهات "مالك" المحذرة من الخوض في الكلام والجدل العقليين.. كما أنهم كانوا يعلمون بأن فتح المجال أمام التأويلات العقلية والأبحاث الكلامية سيؤدي ـ لا محالة ـ

إلى دخول البلاد في متاهات خطيرة وفي صراعات مريرة ستؤدي من جهة إلى تمزيق البلاد وتشتيت وحدتها، ومن جهة أخرى ستتسبب في المساس بمصالحهم ـ المصالح السياسية للحكام اللمتونيين، والاستفادات السلطوية والمالية التي كان يحظى بها الفقهاء ـ وتهديد كيانهم.

لذلك كان الفقهاء يحثون الحكام على الضرب بقوة على أيدي المجاهرين بتدريس علم الكلام, كما دفعوهم إلى قطع الطريق على كل مؤلف من المؤلفات العقدية والكلامية التي لا تتفق مع مذهبهم السلفي، وهكذا <<لما دخلت كتب أبي حامد الغزالي إلى المغرب أمر أمير المسلمين بإحراقها وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها، واشتد الأمر في ذلك>>[1]ـ والحديث هنا عن مؤلفات الغزالي الكلامية لا الصوفيةـ.

في هذا الجو المفعم بالعداء للكلام والمتكلمين يخبرنا السلالجي أنه انقطع عن حلقة الفقه التي كان يدرس فيها شيخه التادلي. فلقي بعض أصدقائه ممن كان أهله يشتغلون بالعلم، فبات عنده ... قال السلالجي: <<فجعلت أنظر في كتبه فوقع بيدي من علوم الاعتقاد: "التقريب" و"الإرشاد" فأعجباني، وقال لي صاحبها: هذا "الإرشاد" هو المدخل إلى هذا العلم، ثم حملته إلى ابن حرزهم وابن الرمامة واستشرتهما في قراءته فاستحسناه، وأشارا علي بالنظر فيه. فقلت لابن حرزهم: أتأذن لي في قراءته عليك؟ فقال لي: لا أجيده فإن قنعت مني بتعليم ما أعلمه فانظره.

---

[1]ـ المصدر السابق: ن ص.

فأخذته عليه فكان يفتر في مواضع منه. فما أكملته بالنظر عليه حتى استظهرته حفظا>>[1].

هكذا إذن كانت بداية أبي عمرو مع علم الكلام الأشعري... أعجب به لأول وهلة، فحمل كتبه بسرعة وتلهف إلى من يثق فيهم من شيوخ التجديد... لم يرجع إلى أبي عبد الله التادلي، لأنه كان يرمز عنده للثقافة الجامدة التي فر منها، ولكنه توجه بكتابه الجديد إلى عالمين يختلفان عن التادلي في نظرتهما إلى العلوم وإلى وظيفتها وقيمتها الثقافية والعلمية، الأول هو أبو الحسن بن حرزهم (ت:595هـ/1163م) الصوفي الكبير الذي عرفنا أنه كان يخالف المدرسة الفكرية للمرابطين من حيث التوجه والمنهاج، أما الثاني فهو أبو عبد الله بن الرمامة (ت:567هـ/1171م)[2]، أحد كبار المحدثين في فاس لتلك الفترة، ومعلوم – كما ذكرنا – أن الحديث كان من العلوم المتأخرة عند المرابطين وفقهائهم. إن هذا الاختيار وهذه الاستشارة اللتين خص بهما أبو عمرو هذين العالمين تحملان أبعادا واضحة تؤيد الدعوى التي نريد إثباتها والمتمثلة في وعي السلالجي باختياراته، والمتجلية أيضا في أن السلالجي كان ساخطا على الوضع الفكري بالبلاد، مما دفعه إلى البحث عن الشيوخ الذين يشاطرونه هذه الهموم ويقتسمون معه الأمل والرغبة في التجديد والإصلاح.

وبالفعل فقد وجد أبو عمرو في هذين الشيخين ما كان يتوقعه من تشجيع وحفز على سلوك هذا الخط الجديد المغاير لما جرى عليه العمل عند علماء الوقت، فلم يبديا أي اعتراض على اختياره الجديد.

---

[1]- التادلي - التشوف: 198 والمديوني - الشرح: 53.

[2]- من أساتذة السلالجي، انظر مبحث الشيوخ.

وهكذا أقبل مبحوثنا على دراسة علم الكلام الأشعري على شيخه ابن حرزهم الذي كان ـ على مركزه وجلالة علمه ـ صورة واضحة عن واقع علم الكلام بالمغرب في تلك الفترة، فقد أجاب السلالجي عندما سأله أن يقرأ عليه "الإرشاد" بقوله: <<لا أجيده>>[1]. وهذا يدل على قلة بضاعته في هذا العلم، ومع ذلك فقد بذل مجهودا كبيرا من أجل بسط قضاياه الدقيقة لتلميذه السلالجي، رغم أنه كان يتوقف في فهم بعض الأمور أحيانا لصعوبة هذا الكتاب.

ويبدو أن السلالجي كان يلقى معارضة من مجتمعه وأساتذته الآخرين بعدما شرع في دراسة علم الكلام بواسطة "الإرشاد". وقد دفعته تلك المعارضة والتأنيب ـ الذي كان يوجه إليه ـ إلى الشعور بصراع داخلي حاد، وأخذت تتجاذبه ميولات متناقضة وأحاسيس متعارضة. كان تأنيب المجتمع يؤرقه ويخوفه بنعوت الكفر والانحراف التي يصفه بها، ولكن مشاعر التعلق بالعلم الجديد وبالعقل والبراهين كانت تتملكه وتدفعه دفعا إلى الاطلاع على "الإرشاد" وبحث جزئياته ودقائقه. وظل على هذه الحال القلقة إلى أن وقعت له حادثة نتركه يقصها علينا... إذ يقول: <<نمت يوما في المسجد الجامع فرأيت في النوم شخصين قصدا إلي فدفع أحدهما يده في صدري فانفتح وأخذ الآخر يصب الملح فيه وهو يلتحم إلى أن التحم الشق كله، فانتبهت من نومي وأنا أجد الألم في صدري، فقمت إلى "مهدي الخطيب" بالجامع فقصصت عليه الرؤيا، فقال لي: ما هو العلم الذي تنظر فيه الآن؟ فقلت له: انظر علم العقائد في كتاب "الإرشاد". فقال لي: ألزمه فإنه سيفتح لك فيه>>[2].

---

[1]ـ التادلي ـ التشوف: 199.

[2]ـ نفسه.

إن هذه الرؤيا ـ بغض النظر عن مدى صحتها أو خياليتها ـ، تصور حال أبي عمرو عندما أنهمك في دراسة "الإرشاد"، وعندما أخذ الخصوم يحاربونه ويصفونه بالنعوت القبيحة ويشككون في عقيدته وإخلاصه الديني، فكان من الطبيعي أن يبحث عن وسيلة يخفف بها عن نفسه، وبما أن اليقظة لم تسعفه في ذلك، فقد التجأ إلى الأحلام المنامية التي أمدته بالقوة وأثلجت صدره، وأكدت له أن هذا الاختيار صحيح لا غبار عليه ـ بل والأكثر من ذلك ـ بشرته بأن هذا العلم سيكون له وسيلة للخلود وأنه <<سيفتح له فيه>>، ولذلك ينبغي أن يلزمه .. وبالفعل فقد تحققت نبوءة مهدي الخطيب (ت: 540هـ/1145م)[1]، وصدق تأويله.

3-3- الرحلة إلى بجاية

قرر السلالجي ـ بعدما أخذ حظه من العلوم الشرعية وبعد دراسته الأولية لعلم الكلام ـ أن يقوم برحلة إلى المشرق من أجل استكمال تخصصه، ثم للاطلاع على العلوم والفنون التي كانت ضعيفة أو ممنوعة بالمغرب. فمتى وقعت هذه الرحلة؟ وكيف كانت أحوال بجاية التي قصدها خلال تلك الفترة التاريخية؟ وكيف انتهت هذه الرحلة "المغامرة"؟. هذا ما سنحاول الإبانة عنه في هذا المبحث.

إن من خصوصيات الحضارة والثقافة المغربيتين في مختلف الأطوار التاريخية أن يكون لعنصر الرحلة فيها المكان المرموق بين العناصر الأخرى المحركة لعجلة الحضارة والثقافة من أجل الاستمرارية والابتكار والتكامل والتجديد... فقد كانت الرحلة في العرف المغربي من

---

[1]- التادلي - التشوف: 199.

عناصر تكون الشخصية العلمية واكتساب الهيبة والاحترام. وهذا ما جعل الطلبة والمتشوقين إلى العلم يحرصون على تحقيقها مهما كانت النتائج وكيفما كانت الأحوال، فقل من علماء المغرب المشهورين من لم يشد رحاله إلى المشرق لتحصيل العلم.

كانت هذه المعاني تدور بخلد أبي عمرو وهو طالب. كيف لا وهو يعلم أن تنفيذ أمانيه بالإطلاع الكامل على العقيدة الأشعرية، وتلبية النداءات القوية داخله لا يمكن أن تحقق إلا إذا تلقى من كبار شيوخ المشرق، وسمع من العلماء الذين اختاروا المناهج الفكرية الجديدة، وساروا في موادهم وأساليبهم على الطرق المغايرة للطرق العقيمة المغربية. لذلك – يقول السلالجي- << عزمت على الرحلة إلى بلاد المشرق... فسافرت إلى مدينة بجاية وعزمت على دخول البحر في جمع كثير>>[1]. وهذا ما حصل بالفعل فقد خرج السلالجي من فاس وقصد مدينة بجاية لأنها الطريق التي كان المغاربة يمرون منها بحرا إما إلى الأندلس (كما فعل المهدي بن تومرت في بداية رحلته المشرقية) أو إلى المشرق (وقد كانت بجاية المدينة التي التقى فيها عبد المؤمن بن علي – مثلا – في بداية رحلته إلى المشرق بالمهدي). والسؤال المهم الذي يطرح هنا، متى أقبل أبو عمرو على هذه الرحلة؟

إن هذا السؤال مهم لأن الجواب عنه هو الذي سيحدد لنا وسيفسر بعض الأحداث المهمة التي وقعت للسلالجي في هذه البلدة (بلدة بجاية).

1ـ المصدر السابق: ن،ص، وانظر أيضا المديوني - الشرح: 54.

لقد حددنا سن أبي عمرو – من قبل – عند تحوله إلى دراسة علم الكلام بحوالي سبع عشرة سنة أو أكثر. وقد عرفنا بأن السلالجي جاء يستشير مهديا – خطيب القرويين – في الرؤيا التي رآها عن العلم الذي كان يشتغل به. والملفت للنظر بالنسبة لموضوع التواريخ أن هذه الاستشارة كانت في فترة <<إمامة>> مهدي وتكلفه بالخطبة في جامع القرويين – كما أخبرنا أبو عمرو بنفسه عن ذلك في النص السابق –. وبما أن مهديا لم يمكث في الخطبة إلا خمسة أشهر، لأنه لما دخل الموحدون سنة: 540هـ/1145م فاسا عزلوه لأنه لا يعرف اللسان البربري[1]، فيكون السلالجي إذن قد اشتغل بدراسة "الإرشاد" منذ ذلك التاريخ وعمره تسع عشرة سنة. فإذا افترضنا أنه مكث في دراسته تلك إلى حدود بلوغه سن الخامسة أو السادسة والعشرين، فيكون تاريخ تفكيره وعزمه على الرحيل – إذن – يرجع إلى سنة: 548هـ/1153م فما بعدها. والآن ماذا عن أحوال بجاية في هذه الفترة؟ ثم ما علاقة أحداثها بانتقال السلالجي إليها؟.

نبدأ أولا بالجواب عن السؤال الثاني ونترك ذلك لأبي عمرو الذي يقول: <<سافرت إلى مدينة بجاية وعزمت على دخول البحر في جمع كثير، فسجن الوالي كل من عزم على التوجه إلى المشرق. فهربت أنا وصاحب لي في الليل من السجن ورجعت إلى فاس، فبلغني أنه قتل جميع المسجونين الذين كنت معهم ببجاية>>[2]. إذن فالعلاقة بين وصول السلالجي إلى بجاية والأحداث التي كانت تشهدها تتضح من خلال كلام أبي عمرو، الذي أخبرنا أن الوالي ببجاية سجنه بسبب عزمه على السفر

---

[1]- انظر ابن أبي زرع - الأنيس المطرب: 71، والتازي - جامع القرويين: 106/1.
[2]- انظر التادلي - التشوف: 199 والمديوني - الشرح: 54.

إلى المشرق، ولولا أنه فر من السجن لنفذ فيه الإعدام الذي نفذ في كل من سجن معه. فمن هو الوالي الذي كان يحكم بجاية في تلك الفترة؟ ولماذا عاقب هؤلاء بالإعدام؟.

نعلم أن بجاية قبل الموحدين كانت حاضرة ملك آل حماد أصحاب القلعة الزيريين الصنهاجيين، الذين أسسوها سنة:457هـ/1165م. وقد ذكرت الكتب التاريخية أن عبد المؤمن بن علي توجه إلى فتح هذه المدينة بسبب الضعف الذي انتابها نظرا لانغماس حاكمها – يحيى بن عبد العزيز– في اللهو والترف، ونظرا لشدة حملات العرب الهلاليين عليها، وأيضا ليرد أطماع النصارى عنها بعدما أخذوا يسيطرون على عدة مراكز بالمغرب. وبما أن المدينة كانت ضعيفة فقد استسلم أصحابها بسرعة، فدخلها عبد المؤمن دون مقاومة سنة:547هـ/1105م <<فاستعمل عليها ابنه عبد الله وكر راجعا إلى مراكش>>[1]. وعلى هذا فيكون الوالي الذي كان حاكما للمدينة عند وصول أبي عمرو السلاجي إليها (حوالي سنة: 548هـ/1153م) هو الأمير الموحدي عبد الله بن عبد المؤمن الكومي... يبقى بعد هذا أن نتساءل: لماذا قام هذا الوالي بقتل كل من زعم على الرحلة إلى المشرق؟.

الواقع أننا لا نملك إجابة صريحة عن هذا السؤال في الوثائق التاريخية، وكل ما نستطيع ترجيحه في ذلك أن نقول: إن ذلك يرتبط بالوضعية القلقة التي كانت المدينة لا تزال تعيشها من جراء التحول السياسي بها، وتغير كرسي السلطة من أيدي الصنهاجيين إلى أيدي الموحدين. فلا شك أن الأمور كانت لم تستتب تماما للأمير الموحدي،

---

[1]- المراكشي ـ المعجم: 302.

وأنه كان ما يزال يعلن حالة تشبه حالة <<حظر التنقل>> داخل ولايته، فلذلك منع كل مواطنيه من السفر، واعتبر من يخالف ذلك الأمر خائنا أو هاربا من الحكم الموحدي.

ثم لا ننسى أن علاقة الموحدين بالمشرق كانت علاقة متوترة، فالموحدون كانوا يعتبرون أنفسهم أحق بالخلافة من العباسيين، ما دام أن العباسيين قد فقدوا كل المقومات التي تؤهلهم لأن يكونوا حكاما للمسلمين[1]. فلا عجب ولا غرابة أن نجد الأمير الموحدي يمنع الناس من السفر إلى المشرق لأنه يعتقد أن بلاد المغرب ـ في ظل حكم والده ـ أصبحت القبلة الجديدة التي ينبغي أن يولى شطرها. فعلى أرضها يجب أن تقام المجالس العلمية، وإليها يلزم التوجه لطلب العلم، لأن المهدي جاءهم بأهم وأحسن العلوم، فإليه ـ أي إلى المغرب ـ ينبغي أن تصرف الهمم، ومن أجله ينبغي أن تجتمع السواعد لكي يتم بناؤه وخدمته، بدلا من الفرار والهروب إلى بلاد المشرق العدوة.

هذا في نظري هو السبب الذي دفع الوالي إلى الإقدام على سجن وقتل كل من سولت له نفسه التوجه إلى المشرق، وكان السلالجي أحد أولئك الذين ألقى عليهم القبض، ولكنه نجا بأعجوبة من مجزرة الأمير الموحدي (علما بأن القتل الجماعي لم يكن غريبا على آل عبد المؤمن وعلى إمامهم المهدي الذين يثبت التاريخ قيامهم بمذابح فظيعة في حق المخالفين من الأفراد والقبائل).

---

[1]- انظر بهذا الخصوص: حسن إبراهيم حسن - تاريخ الإسلام : 4/316-317.

هكذا إذن تنتهي رحلة صاحبنا ويرجع من سفره إلى بجاية خاوي الوفاض محروما من نتيجة الرحلة التي تكبد مشاقها من غير طائل، بل كادت تذهب بنفسه لولا حفظ الله، وفسحة من العمر بقيت له ليقوم بالمهمة التي خلق من أجلها، على ما سنرى فيما بعد.

وقبل الانتقال إلى الحديث عن رحلة أبي عمرو الثانية ، ولكن هذه المرة داخل المغرب وإلى مراكش ــ أود أن أعقب على استنتاج ذكره عبد الله كنون في ترجمته للسلالجي عندما كان يتحدث عن رحلته البجائية حيث ذكر أن <<الجو العلمي لم يكن يلائم هذا التوجه الذي أخذ به نفسه، فهو يلتمس الحجج لذلك. بحيث لم يرحل حتى حصل له الإذن ضمنا في عالم الرؤيا بالارتحال، إذ كان وضع الملح في صدره معناه: العلم كما عبره إمام المسجد...>>[1]. وواضح أن كنونا قد اضطرب في هذه المسألة وخلط الأحداث. لأنه يعتبر أن رحلة السلالجي جاءت مباشرة بعد قراءته الأولى لكتاب "الإرشاد" واستشارته لمهدي الخطيب، وكأني به يعتقد أن رواية السلالجي لسيرته المتقدمة تحكي عن فترة واحدة أو عن فترات متقاربة في حياته، مع العلم أن ذلك السرد لم يقع إلا في مراحل متأخرة من حياة أبي عمرو، فكان من الطبيعي أن يروي السلالجي تلك الأطوار وكأنها وقعت كلها في يوم واحد أو في فترة وجيزة. ولو سايرنا عبد الله كنون في رأيه لاستعصى علينا فهم كثير من وقائع حياة أبي عمرو وربطها بالأحداث التاريخية التي عايشها. ولذلك أرى أن استشارة السلالجي لمهدي الخطيب لا علاقة لها بالرحلة المشرقية وإنما كانت تتعلق بدراسة كتاب "الإرشاد" ــ كما أوضحت

1- كنون - السلالجي: 11.

آنفا، واستنتاج عبد الله كنون لا يتفق مع سياق الرواية نفسه ــ كما هو واضح ــ .

3- 4- الانتقال إلى مراكش

مكث السلالجي بعد رجوعه من الرحلة البجائية الفاشلة معتكفا على قراءة "إرشاده" منكبا إلى جانب ذلك على دراسة الحديث والتصوف وعلوم اللغة. وقد اهتم خلال ذلك بتعميق تخصصه في علوم اللغة والنحو حتى فاق أترابه وتمكن بدوره من إعطاء دروس فيه لبعض الصغار. فكان ذلك سببا لبداية اشتهاره وذيوع اسمه بين طائفة "المعلمين" الشباب رغم أنه كان ما يزال في طور التعلم.

ولما علم بعض أعوان الدولة الموحدية بقدرته على تدريس اللغة استدعوه لكي يدرس لأبنائهم بمدينة مراكش، فقبل الدعوة بصدر رحب واتجه إلى مراكش. يقول السلالجي: <<ثم طلب بعض الرؤساء من أرباب الدولة أستاذا لبنيه يقرئهم النحو ويحمله معه إلى حضرة مراكش فدله المستشار في ذلك علي، فلما وصلت إلى مراكش أنزلني في دار...>>[1].

سيكون سن السلالجي عند قدومه على مراكش أكثر من ثمانية وعشرين سنة، لأنه رجع من "بجاية" -كما قلنا- وعمره ستة وعشرون عاما أو أكثر بقليل، ففي هذه السن يليق أن نتصور السلالجي وهو يدرس لأبناء الحكام في صورة الشاب الناضج الذي استوى عقله وارتقى قوامه وبدأ ينال الاحترام والتقدير.

1- التادلي - التشوف: 199 والمديوني - الشرح: 54.

وتشاء الأقدار أن تتحول مهمة السلالجي بمراكش ويتغير دوره، فبدلا من أن يستمر في دور المدرس نجده مرة أخرى يعود لدور الطالب، ويعكف على الدراسة من جديد وتحصيل العلم؟ فكيف ولماذا وقع ذلك؟.

عرفنا بأن السلالجي كان يتوق إلى الرحلة ويمني نفسه بلقاء العلماء من أجل استكمال دراسته وخصوصا لفهم الأمور الغامضة في كتاب "الإرشاد"، ولكن جهوده باءت بالفشل، وبذلك بقي علمه بعلم الكلام الأشعري ناقصا غير مكتمل. فلما وصل إلى مراكش عاد إليه الأمل لتحقيق ما فاته من الرحلة الفاشلة وفاجأته الظروف بلقاء شيخ كبير، وعالم ضليع في الاعتقادات والأصول هو أبو الحسن بن الإشبيلي (ت:567هـ/1171م)[1]، هذا العالم الذي سهر على تأسيس المدرسة الأشعرية وإقامة ركائزها ببلاد المغرب خلال هذا الطور.

لقد كان لأبي عمرو شرف صحبته بمراكش فعوضه عن الأحزان والهموم وعن اليأس الذي سيطر عليه بسبب عجزه عن السفر، فلم يصدق السلالجي إذ لقيه أن الحياة فتحت له أبوابها أخيرا، فاشتعل طموحه، وانتعشت نفسه لتلقي العلم الذي طالما أراد أن يتعمق فيه، فاتصل بهذا الشيخ و<<لازمه مدة يسيرة حصل له فيها فهم "الإرشاد"، وفتح عليه كل ما انغلق... من معاينة>>[2]. يقول أبو الحسن بن مؤمن: <<لما رحل أبو عمرو رحمه الله إلى مراكش -حرسها الله - ولازم الفقيه الإمام الخير الأبر أبا الحسن علي بن الإشبيلي وانتفع به، وفتح له

1- انظر ترجمته مع الشيوخ.
2- التادلي - التشوف: 200.

على يده، وتفقه عنه في أصول الدين، وأصول الفقه، ومسائل الاتفاق والاختلاف، وفي مسائل القلوب على طريقة الحارث، وبلغ في ذلك المنتهى حتى لحق درجة المجتهدين النظار المفتين وانحاز عن رتبة المستفتين>>[1].

وبذلك يكون السلالجي قد حقق مراده، ونال بغيته، واستفاد من علم الكلام ما جعله يطمئن إلى حصيلته المعرفية، وينتقل نهائيا من طور التلمذة إلى طور الأستاذية التي كان يحلم بها منذ أمد بعيد.

وإلى الآن نكون قد أحطنا بأهم الظروف التي تلقى فيها أبو عمرو دراسته، كما نكون قد اطلعنا على أهم المواد التي درسها وتعمق فيها. كما نكون قد عرضنا لرحلته العلمية الفاشلة فذكرنا بعض الشيوخ الذين قاموا بتعليمه وتزويده بنصائحهم وتوجيهاتهم. ولكن لأهمية عنصر الأساتذة أو الشيوخ في تكوين أبي عمرو وفي دفعه إلى الاختيارات التي صار إليها، أرى أنه من المناسب أن نقف عند شيوخه بشيء من التفصيل في محاولة لتتبع دور كل واحد في حياته وتلمس آثاره فيها.

3- 5- الشيوخ والأساتذة

سأعمل فيما يلي على التعريف بأهم شيوخ السلالجي مع التركيز على بيان أبعاد علاقة كل واحد منهم بأبي عمرو والشيوخ هم:

---

[1] - ابن المؤمن - البغية انظر المديوني - الشرح: 56.

3-5-1- أبو الحسن بن حرزهم (ت 559هـ/1163م):[1]

هو علي بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن حرزهم من ذرية عثمان بن عفان، من أهل مدينة فاس بها ولد ونشأ وتوفي. أخذ عن عدة شيوخ من أشهرهم أبو بكر بن العربي (ت:543هـ/1148م)، وأبو بكر ابن مالك، وأبو عبد الله بن الخياط، كما أخذ عن أبيه إسماعيل[2]، وعن ابن النحوي، ولكنه اختص بعمه أبي محمد صالح ابن حرزهم وعليه كان أكبر اعتماده. ومعلوم أن صالحا هذا كان قد رحل إلى المشرق ودرس على أبي حامد الغزالي (ت:505هـ/1111م)[3] قبل رجوعه إلى فاس، فإليه يرجع الفضل في إقبال ابن حرزهم على العلوم الصوفية والكلامية حتى صار من أفقه أهل بلده وأعلمهم وأزهدهم.

وقد أثر أبو الحسن على الفكر الشرعي والصوفي في المغرب أيما تأثير، واستطاع أن يؤسس مدرسة صوفية مغربية تخرج منها علماء وزهاد بارزون من أمثال أبي الحسن بن خيار، وأبي محمد التادلي، وأبي إسحاق المعروف بابن المرأة، وأبي الصرح أيوب الفهري، وأبي يعزى يلنور، وأبي مدين الغوث[4] وغيرهم.

سلك ابن حرزهم في منهجه الصوفي طريق <<أهل الملامتية ولم يكن يعرف ذلك الطريق بالمغرب، فكان أهل البلد ينكرون عليه بعض

---

[1]- انظر ترجمته عند: التادلي - التشوف: 168 وما بعدها وابن عيشون - الروض العاطر: 11 وابن أبي زرع - الأنيس: 265 ابن الأحمر - بيوتات فاس: 66 وابن قنفد - أنس الفقير: نشر محمد الفاسي وأدولف فور. منشورات المركز الجامعي للبحث - الرباط: 1965 ص: 12 وابن القاضي - الجذوة: 464/2 والتنبكي - نيل الابتهاج: 309 والجزنائي - جنى زهرة الآس - تح: عبد الوهاب بن منصور. ط: المطبعة الملكية. الرباط: 1991 ص:97.

[2]- انظر: الكتاني - السلوة: 73/3 والجزنائي - جنى زهرة الآس: 358/1.

[3]- التادلي - التشوف: 94-95.

- انظر ترجمتهم عند: التشوف وغيره.

أحواله ولكن لصدقه كانت القلوب مائلة إليه>>[1]. يقول ابن قنفذ عنه: << كان زاهدا في الدنيا من الكاسبين أهل التصوف، ذا كرامات وفراسات>>[2]. ويقول ابن عيشون بدوره: << لم أر أزهد منه، اجتمعت فيه خصال ما اجتمعت في غيره: الفقه في المسائل، والفقه في الحديث، ومعرفة التفسير للقرآن والتصوف، وأما الكلام على " الرعاية" للمحاسبي فلم يخلفه مثله في ذلك، مع الورع والزهد>>[3].

وقد كان السلالجي أحد الأعلام الذي أخذوا عن هذا الفقيه الصوفي الكبير وتأثروا به تأثرا واضحا في سيرتهم وفي كل مناحي حياتهم، فبالإضافة إلى التأثير الصوفي الذي تركه فيه، كان لأبي الحسن الفضل الأول في تعليم أبي عمرو مبادئ العقيدة الأشعرية، فلا زلنا نذكر أن السلالجي لما تلقف كتاب "الإرشاد" وجاء يستشيره في دراسته شجعه أبو الحسن على ذلك، بل وأخذ يبسط له معانيه في حدود ما وصلت إليه معارفه في ذلك العلم، وهكذا قعد السلالجي يدرس كتاب "الإرشاد" على ابن حرزهم رغم أن هذا الأخير<<كان يفتر في مواضع منه>>[4].

وبذلك يكون ابن حرزهم ممن درس له علم الكلام بالإضافة إلى التصوف والفقه.

---

[1]- ابن عيشون - الروض العاطر الأنفاس: 11.
[2]- ابن قنفذ - أنس الفقير: 12.
[3]- ابن عيشون - الروض العاطر: 12.
[4]- التادلي - التشوف: 199 والمديوني - الشرح: 54.

3-5-2- أبو الحسن بن الإشبيلي (ت:567هـ/1171م).

علي بن محمد بن خليل ــ أو خليد ــ أبو الحسن عرف بابن الإشبيلي[1]، نشأ بمدينة "ألمرية" بالأندلس حيث أخذ العلم عن أبي القاسم بن ورد ولازمه، وعن أبي العباس الزنقي وغيرهما. ثم رحل إلى العدوة حيث قضى فترة زمنية بمدينة فاس، قبل أن يستقر نهائيا بمدينة مراكش ضمن حاشية السلاطين الموحدين.

كان أبو الحسن بن الإشبيلي حافظا للفقه خطيبا بليغا وأصوليا ماهرا ومتكلما حاذقا. أخذ عنه علم الكلام جماعة من الفاسيين كأبي القاسم عبد الرحمن بن الملجوم، كما استفاد منه طلبة الحضر بمراكش حيث كان شيخهم الأول. وممن أخذ عنه بمراكش بن عبد الملك ابن صاحب الصلاة (ت: 594هـ/1197م) قال في "المن بالإمامة": <<التقيته بحضرة مراكش سنة ستين وخمسمائة وسمعت عليه عقيدة التوحيد والعقيدة المباركة المسماة بــ "الطهارة" وكتاب "أعز ما يطلب" ..وكان إذا قرأ فصلا مما ذكرته من العقائد شرح غامضها وفتح أقفالها على الطلبة>>[2].

ونظرا لتمكن ابن الإشبيلي من الفكر الأشعري ــ مذهب الموحدين العقدي ــ فقد وقع تقديمه على العلماء <<فقربه الخليفة [عبد المؤمن بن علي] واستدناه ونال من الآمال مناه فتجلت له من العلوم بحور.. فصار عند الخليفة في العلوم والمذاكرة أول داخل وآخر خارج>>[3]. وكان أول مقدمه على عبد المؤمن في حصاره لأغمات وريله

---

[1]- انظر ترجمته عند: ابن الأبار - التكملة: 668/2 وابن الزبير - صلة الصلة: 101 والمراكشي - الذيل والتكملة تح: إحسان عباس ط: دار الثقافة بيروت (د ت) السفر: 5 القسم: 1ص: 304. وابن القاضي - الجذوة : 479/2 والتازي - جامع القرويين: 169/1. وانظر عنه أيضا ابن صاحب الصلاة - المن بالإمامة: 160 وما بعدها.

[2]- ابن صاحب الصلاة - المن بالإمامة: 162.

[3]- المصدر السابق:160.

(سنة:541هـ/1156م) حيث قدم له كتابه المسمى "المعراج" <<فـأكرم وفادته، ورقاه إلى رتب عالية، نال بسببها دنيا عريضة وجاها مديدا>>[1]، وبقي على هذا الحال أيام عبد المؤمن <<إلى أن ولي أمير المؤمنين أبو يعقوب، فمشاه على منزلته وولاه جميل رتبه>>[2].

لقد كان أبو عمرو السلالجي من الطلبة الكبار الذين تخرجوا على يد هذا العالم. وقد أكدت ذلك جل المصادر التي ترجمت لأبي عمرو، وكذلك تلك التي عرفت بابن الأشبيلي. يقول ابن الآبار عن ابن الأشبيلي: <<أخذ عنه أبو القاسم بن الملجوم وأبو عمرو عثمان بن عبد الله>>[3] يعني السلالجي، ويقول ابن الزبير: ـ<<وهو[أي ابن الإشبيلي] ـ الذي قرر علم الأصول وعلم الكلام بمدينة فاس أخذ عنه بها الأصولي الكبير أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالقي [هكذا] المسرتي، وإلى أبي عمرو هذا مرجع الفاسيين في هذا العلم>>[4].أما ابن مؤمن ـ تلميذ السلالجي ـ فيثبت أن شيخه السلالجي <<صحب الإمام الأفضل أبا الحسن علي ابن الإشبيلي وأخذ عنه جل ما عنده>>[5]. وهي نفس القضية التي يؤكدها ابن القاضي إذ يقول عن ابن الإشبيلي <<استقر بمدنية فاس أخذ عنه بها الأصولي الكبير أبو عمرو عثمان السلالجي...>>[6]، كما يؤكدها المراكشي في قوله عن ابن الإشبيلي: <<أخذ عنه أبو عمرو عثمان السلالقي...>>[7].

---

[1]- المراكشي - الذيل والتكملة س: 5 ق: 1 ص: 304.
[2]- ابن صاحب الصلاة - المن بالإمامة: 161.
[3]- التكملة: 668/2.
[4]- صلة الصلة: 101-102.
[5]- ابن مؤمن - البغية، انظر: المديوني - الشرح: 62.
[6]- ابن القاضي - الجذوة: 478/2.
[7]- الذيل والتكملة - س: 5، ق. 1ص: 304.

فالاتفاق- إذن- حاصل بين كل المترجمين على أن السلالجي كان أكبر تلميذ للإشبيلي في المغرب كله. غير أن المثير للإشكال في الموضوع يتعلق بالمكان الذي درس فيه أبو عمرو على ابن الإشبيلي. فإذا كان ابن الزبير وابن القاضي والتازي يقررون أن ذلك تم بمدينة فاس، فإن هناك من يخالفهم في هذا الرأي وهما أحمد بن عيسى الأنصاري، وابن مؤمن اللذان يوردان أخبارا مفادها أن لقاء السلالجي بابن الإشبيلي، ودراسته عليه، لم تتم إلا بمدينة مراكش. فأحمد الأنصاري ـ الذي نقل أهم أطوار حياة السلالجي في"التشوف"ـ يخبرنا أن السلالجي بعد وصوله إلى مراكش <<لقي أبا الحسن علي بن أحمد اللخمي المعروف بابن الإشبيلي، وكان ذا بصيرة في كتاب "الإرشاد" فلازمه مدة يسيرة حصل له فيها فهم "الإرشاد" وفتح عليه كل ما انغلق من معانيه>>[1]. ويعزز ابن مؤمن هذا الخبر بقوله: <<لما رحل أبو عمرو إلى مراكش لازم الفقيه الإمام أبا الحسن علي بن الإشبيلي وانتفع به، وفتح له على يده في أصول الدين، وأصول الفقه، ومسائل الاتفاق والاختلاف، وفي مسائل القلوب على طريقة الحارث المحاسبي، وبلغ في ذلك المنتهى ولحق درجة المجتهدين والنظار المفتين وانحاز عن رتبة المستفتين>>[2].

فهذان النصان يؤكدان أن اللقاء والدراسة على ابن الإشبيلي كانت بمراكش. وبما أنهما كانا تلميذين مباشرين للسلالجي، وبما أن روايتيهما تتفق مع تطور أحداث حياة أبي عمرو، فإننا نرى الأخذ برأيهما، ونؤكد أن ذلك اللقاء لم يتم إلا في مراكش.

---

[1]- التادلي - التشوف: 200.

[2]- ابن مؤمن - البغية، انظر: المديوني - الشرح: 56.

لقد أخذ السلالجي ـــ إذن ـــ عن شيخه ابن الإشبيلي أهم ما كان يبحث عنه وهو تفاصيل المذهب الأشعري الذي دفعه فضوله العلمي إلى الإيمان به واعتناقه. ورغم أنه كان قد أخذ بعض مبادئه في "الإرشاد" من خلال شرح أبي الحسن بن حرزهم، إلا أنه لم يقنع بما تعلمه منه بل ازدادت لهفته إلى معرفة جزئيات هذا الفكر. فكفاه ابن الإشبيلي عناء البحث في ذلك، وأغناه عن مشقة السفر إلى المشرق من أجل إشباع رغبته العلمية ونهمه الفكري منه.

وبالإضافة إلى علم الكلام أخبرنا ابن مؤمن في النص السابق أن ابن الأشبيلي درس لأبي عمرو أصول الفقه ـــ حتى صار أحد شيوخه ـــ، ومسائل الاتفاق والاختلاف الفقهية ـــ التي كان أبو عمرو قد ألم بها من قبل ـــ، كما درس له بعض كتب التصوف، وخصوصا كتب المحاسبي ـــ حتى صار من كبار علماء وقته ومتصوفة مرحلته ـــ.

3- 5-3- أبو عبد الله التادلي[1]

الفقيه الفاسي محمد بن عيسى التادلي، يبدو أنه كان من الشخصيات الكبيرة في عهد الدولة المرابطية، ومن علماء الفترة، بحيث كان يدرس الفقه المالكي، ويفتي الناس بجامع القرويين. ومع ذلك فإنه لا يعرف عند المتأخرين إلا من خلال ابنه أبي محمد عبد الله التادلي (ت:597هـ/1200م)، فلولا ابنه هذا لما تيسر لنا أن نعرف أن أباه عبد

[1]- انظر ترجمته عند: ابن القاضي - الجذوة: 421/2، وابن الأبار - التكملة: 530/1 والتازي - جامع القرويين: 176/1. وقد سمى ابن القاضي أباه محمدا وسمى جده عيسى(؟؟).

الله محمد التادلي كان <<من حفاظ المذهب المالكي مشاورا بفاس أيام لمتونة>>[1].

سبق أن عرفنا أن السلالجي ذكر في روايته القصيرة لسيرته أن هذا التادلي كان من أكبر شيوخه بالقرويين، وأنه درس عليه <<مختصر ابن أبي زيد>>[2]. ولكن هذا الشيخ كان متعصبا على ما يبدو، شديدا على طلبته، وهو المسؤول عن صرف أبي عمرو عن العقيدة السلفية إلى دراسة الفكر الأشعري. يقول السلالجي: <<كنت أقرأ مختصر ابن أبي زيد على أبي عبد الله محمد بن عيسى التادلي رحمه الله، فسلمت عليه ذات يوم فلم يرد علي السلام، فسألته عن موجب ذلك فقال: إنك لا تقصد وجه الله تعالى بعلمك، فلذلك لا يرد عليك السلام، وينبغي أن تهجر. فانصرفت مهموما...>>[3]. ويعلق عبد الله كنون على هذه القصة بقوله: <<إن هذا الفقيه التادلي بقسوته على تلميذه السلالجي لم يدر أنه كان يعمل على تقليص ظل السلفية من المغرب، وإحلال آراء المتكلمين الأشاعرة محلها. والله يعلم ما هذا الذي لاحظه على تلميذه حتى رماه بهذه التهمة الخطيرة وكان السبب في مقاطعته له بهذه الكيفية الصارمة>>[4]. مهما يكن السبب، فالذي يعنينا من هذا كله أن أبا عمرو السلالجي تلمذ لأبي عبد الله محمد بن عيسى التادلي، وأن التادلي كان شيخه الأول في الفقه وفي بعض أمور العقيدة، علما بأن مختصر ابن أبي

1- المصدر السابق: نفس الصفحات.
2- التادلي - التشوف: 198 والمديوني - الشرح: 52.
3- المصدران السابقان: ن - ص.
4- كنون - السلالجي: 9.

زيد(الرسالة) الذي كان التادلي يعكف على تدريسه، يتضمن بالإضافة إلى الأمور الفقهية، مقدمة تتعلق بالعقيدة السلفية وهذا يكفينا في هذا المقام.

3-5-4- أبو عبد الله بن الرمامة:(ت: 517هـ/1171م)[1]

قلنا بأن أبا عمرو لما أراد أن يدرس كتاب "الإرشاد" في العقيدة لأبي المعالي الجويني اتصل ببعض شيوخه ممن كان يثق في علمهم وتقواهم، واستشارهم في قراءته. وكان أحد هؤلاء الشيوخ هو أبو عبد الله بن الرمامة. ولم تكن استشارة السلالجي لشيخه هذا أمرا جديدا أو مستغربا، وإنما كانت أمرا عاديا لأنه كان من تلامذته المقربين وأصحابه الملازمين له. فعنه تلقى علوم الحديث، وعلى يده تخرج في كتب السنن، لاسيما "سنن الترمذي". يقول ابن مؤمن: <<سمع [السلالجي] "الترمذي" عن الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد بن جعفر[2] ـ أي بن الرمامة ـ>>، فلذلك لما قصده لينصحه علم أنه أهل لتلك الثقة وكفء لمثل تلك الاستشارة.

يعتبر ابن الرمامة محمد بن جعفر بن أحمد بن محمد القيسي من كبار علماء فاس، وإن كان أصله من قلعة حماد[3]. وقد كانت ثقافته واسعة وخصوصا في علم الحديث، حيث استفاد من دراسته على كبار شيوخ عصره كابن النحوي، وأبي محمد بن عتاب، وأبي الوليد بن رشد، وأبي بحر الأسدي وغيرهم. فصار من كبار العلماء والمحدثين والنظار، وكانت له مشاركة في العلوم الفلسفية. وبفضل شغفه العلمي قام ينتقل بين

1- انظر ترجمته عند: ابن الأبار - التكملة: 370/1 والكتاني - السلوة: 120/2 وما بعدها وعادل نويهض - معجم أعلام الجزائر. منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت: 1971 ص: 164 والزركلي - الأعلام: 166/7 والتازي - جامع القرويين: 169/1.

2- ابن مؤمن - البغية انظر: المديوني - الشرح: 62.

3- انظر: ابن الآبار - التكملة: 370/1 والكتاني - السلوة: 120/2.

الجزائر والأندلس وفاس إلى أن استقر بمدينة فاس بداية من عام: 456هـ/1143م فأسندت إليه بها خطة القضاء.

ورغم أن المذهب المالكي كان هو المسيطر في عهده إلا أنه توسع في الإطلاع على المذهب الشافعي، كما عكف على كتاب أبي حامد الغزالي المسمى "بالبسيط". وساهم هو بدوره بالتأليف فألف كتاب: "تسهيل المطلب لتحصيل المذهب" "والتبيين في شرح التلقين" وكتاب "التقصي عن فوائد التقصي"[1].

وممن أخذ عنه العلم- غير السلالجي- أبو ذر الخشني، وأبو الحسن الأنصاري السالمي (ت:593هـ/1196م) وسالم بن سلامة السوسي (ت:589هـ/1193م)، الذي سمع منه "صحيح البخاري" بفاس[2]، وأبو الحسن بن خيار (ت بعد:601هـ/1204م) الذي سمع منه فأكثر وتفقه عليه[3]، وابن أبي درفة القحطاني (ت:595هـ/1198م) الذي حدث عنه "بالموطأ"[4] وغيرهم.

3-5-5- أبو موسى بن الملجوم (ت:543هـ/1148م)

من شيوخ أبي عمرو الذين روى عنهم المؤلفات الفقهية والحديثية. وهو عيسى بن يوسف بن عيسى بن علي الأزدي المدعو بابن الملجوم من بيت بني الملجوم بفاس، وهو لقب على جدهم قاسم في شبيبته سمي بذلك لتوقف كان في لسانه وكلامه، وسلفه يعرفون ببني مصعب من أحفاد المهلب بن أبي صفرة[5].

---

[1]- المصادر السابقة متفقة على ذكر هذه المؤلفات: انظرها في نفس الصفحات.
[2]- ابن الآبار - التكملة: 712/2.
[3]- المصدر السابق: 686/2.
[4]- نفسه: 270/1.
[5]- انظر: ابن الآبار - المعجم: 290 والتكملة: 689/2 والمجهول - ذكر بعض مشاهير فاس في القديم: مجلة البحث العلمي. ع: 3. س: 1(رمضان 1384هـ/دجنبر 1964م) ص: 48 والبناهي - تاريخ قضاء الأندلس، تح: لجنة إحياء التراث، ط: دار الآفاق=

كان عيسى هذا أحد علماء فاس وعظمائها. كتب إليه أبو علي الجياني– شيخ محدثي الأندلس – مرتين[1]، وسمع بالأندلس من أبي فرج وخازم بن محمد، وسمع أيضا من أبي الحجاج الضرير ومن ابن النحوي ومن أبيه قاضي الجماعة يوسف بن الملجوم[2]. وقد ولي <<القضاء بفاس ومكناسة الزيتون، وكان عارفا بالفقه والنوازل، ذاكرا للمسائل، متقدما في الأحكام، عالما بالفرائض، محدثا، حافظا راوية>>[3].

ومن تلامذته المتقدمين أبو محمد بن فيلح الحضرمي (ت:591هـ/1194م) وأبو علي بن سهل[4]، وأبو عبد الله الصدفي (ت:529هـ/1134م)[5]، وأبو عمرو عثمان السلالجي مبحوثنا في هذه الدراسة.

يروي ابن مؤمن أن أبا عمرو حدثه بكتاب "الموطأ" للإمام مالك قال:<<حدثني به عن أبي موسى عيسى بن الملجوم عن أبي عبد الله ابن الطلاع[6] عن القاضي يونس بن عبد الله[7] بسنده المعروف[8]>>[9].

=الحديثة، بيروت: 1980: 102 وابن الزبير ـ صلة الصلة: 52 وابن القاضي الجذوة: 500/2 وما بعدها، ومخلوف ـ شجرة النور: 143 التازي: جامع القرويين: 164/1.

1- ابن الآبار ـ المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي، ط: مدريد: 1885: 260.

2- كان من أهل الفتوى والشورى في بلده. وهو الذي استشاره ابن تاشفين في الجواز إلى الأندلس. مجهول ـ المشاهير:48.

3- المصدر السابق: ن ـ ص.

4- من أهل قصر عبد الكريم. روى عنه وعن ابن العربي وعياض وولي القضاء. انظر ابن الآبار ـ التكملة: 529/1.

5- من أهل تلمسان، ونزل مدينة فاس، له عدة مؤلفات. انظر: ابن الأبار ـ التكملة: 25/1.

6 ـ محمد بن فرج مولى محمد بن يحيى البكري المعروف بابن الطلاع القرطبي، يكنى أبا عبد الله أبا جعفر، من الشيوخ الكبار في وقته وزعيم المفتين بحضرته. وكان حافظا للمسائل على المذهب المالكي حاذقا بالفنون مقدما في الشورى، وكان يروي عن القاضي يونس بن عبد الله وأبي محمد مكي بن أبي طالب المقري وأبي علي الحداد وغيرهم. جمع كتابا حسنا في "أحكامه صلى الله عليه وسلم"و توفي عام 497هـ. انظر : ابن بشكوال ـالصلة: 506/2. والبغدادي هدية العارفين: 78/2.

7 ـ يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث بن يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث أبو الحسن يعرف بابن الصفار آخر المشايخ بقرطبة ولسانهم وصدرهم. أسند من بقي منهم، وشيخ فتياهم، وراويتهم في وقته. سمع من ابن الأحمر ومن محمد ابن يبقى والعباس بن عمر وغيرهم. وروى عنه بن عبد البر، وأبو محمد بن حزم. وكان زاهدا فاضلا يميل إلى التحقيق في التصوف، وله فيه تأليف. ولاه المعتد بالله منصب قضاء الجماعة بقرطبة والخطبة والصلاة بأهلها، وبقي قاضيا إلى أن مات سنة: 429هـ/1037م. انظر: القاضي عياض ـ الغنية: 224، والضبي ـ بغية الملتمس: 498، وابن بشكوال: الصلة: 622/2. والحميدي ـ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة: 1966: 384. البناهي ـ تاريخ قضاة الأندلس: 95.

8 ـ السند المعروف الذي كان يروي به ابن الصفار هو كما ذكره المقري: أبو الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث عن أبي عيسى يحيى بن عبد الله بن أبي عيسى، عن عم أبيه أبي مروان عبيد الله بن يحيى عن أبيه يحيى بن يحيى بسماعه من مالك: (انظر: المقري ـ روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس ط: المطبعة الملكية، الرباط: 1964 ص: 29و30و39).

9- ابن مؤمن ـ البغية : انظر: المديوني ـ الشرح: 60.

وهكذا كان أبو عمرو السلالجي لا يترك فرصة التقائه بشيخ أو عالم حتى يستفيد من علمه ويغترف من معارفه مهما كانت اختصاصاته، وكيفما كان علمه، فقهيا أو لغويا أو حديثيا أو كلاميا، لا فرق في نظر السلالجي بين علم وآخر ما دامت كل العلوم تخدم تخصصه الأول (علم الكلام والاعتقادات). فها هو ذا يتلمذ لابن الملجوم، بل ويربط سنده في رواية الموطأ إلى مالك ــ بواسطة هذا الفقيه ــ، حتى لا يكون بمعزل عن شكليات الدراسة التي كانت سائدة في عصره.

3-5-6- أبو محمد بن عيسى (ت:540هـ/1145م)

من شيوخ السلالجي أيضا وهو مهدي بن عيسى ويكنى أبا محمد. كان أول خطيب ارتقى منبر المرابطين بالقرويين: <<كان أحسن الناس خلقا وخلقا وأفصحهم لسانا وأكثرهم بيانا، وكانت موعظته تؤثر في القلوب لصدقه وإخلاصه، وكان يخطب كل جمعة خطبة لا تشبه الأخرى، فأقام يخطب عليه مدة خمسة أشهر، ودخل الموحدون المدينة فعزلوا مهديا>>[1]. وبقي متوليا التدريس بفاس إلى أن مات سنة: 540هـ.

لقد سبق للسلالجي أن قص علينا قصته مع هذا الشيخ عندما فسر له الرؤيا الخاصة بعلم الكلام ونصحه بمتابعة دراسته. وبذلك يكون مهدي ابن عيسى السبب في طمأنة أبي عمرو لاختياره المنحى الكلامي، وسلوكه هذا الطريق الغريب في وقته، بينما كان الناس - وقتئذ - ينتقدون مثل تلك الاختيارات، ويتهمون أصحابها بالزندقة والانحراف. فلذلك يكون لهذا الشيخ دور حاسم ومهم في حياة أبي عمرو.

1- ابن أبي زرع - الأنيس المطرب: 62 و 71 والجزنائي - جنى زهرة الآس: 56 وابن القاضي - الجذوة: 57/1، والتازي - جامع القرويين: 164/1.

3-5-7- أبو مروان بن مسرة (ت: 552هـ/1157م)

من العلماء الذين تشرف السلالجي بالدراسة عليهم المحدث الكبير عبد الملك بن مسرة بن فرج بن خلف بين عزيز اليحصبي أبو مروان[1]. أصله من قرطبة وهو أحد مفاخرها وأعلامها. أخذ عن أبي عبد الله بن فرج واختص بأبي الوليد بن رشد وسمع من أبي علي الغساني، ومن ابن المناصف، وابن عتاب وغيرهم. وكتب إليه أبو طاهر السلفي، والمازري. وكان من أهل الزهد والورع والتواضع قال ابن بشكوال: <<كان ممن جمع الله له الحديث والفقه مع الأدب البارع والخط الحسن والفضل والدين والورع والتواضع والهدي الصالح وكان على منهاج السلف المتقدم>>[2].

ألف أبو مروان "فهرسة" طويلة في شيوخه. قال الكتاني <<أروي فهرسته بالسند إلى ابن خير عنه>>[3]. وكان له عدد من التلاميذ يفوقون الحصر، من أشهرهم أبو عبد الرحمان بن طاهر القيسي (ت:574هـ/1178م)[4]، وأبو مروان بن أحمد الغافقي[5]، وأبو خليل الفهري وغيرهم[6].

وقد استفاد السلالجي من هذا الشيخ الذي تخرج على يده جيل كامل من المحدثين واللغويين والفقهاء، وهو الذي أجازه عن أبي إسحاق

---

[1] - انظر : ابن بشكوال - الصلة: 358/1 وما بعدها وابن الأبار - المعجم: 253، والضبي - البغية: 369، والتجيبي - البرنامج، تح: عبد الحفيظ منصور، ط: الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس: 1981، ص: 106، وعبد الحي الكتاني:فهرس الفهارس والأثبات، تح: إحسان عباس.ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1982، ج: 2، ص: 580.

[2] - ابن بشكوال - الصلة: 238/1.

[3] - الكتاني - فهرس الفهارس: 580/2.

[4] - انظر ترجمته في : ابن الأبار - التكملة:1 /238.

[5] - المصدر السابق: 42/1.

[6] - نفسه : 399/1.

الأسدي[1] عن أبي عمر بن عبد البر النمري ما أنشده أبو القاسم محمد بن نصير الكاتب لنفسه: [المتقارب]

<<تخير سبيل الهدى جاهدا ❋ ودع عنك مشتبهات السبــل

وأصبح من الناس مستوفزا ❋ فأكثرهم راصـــــــد للزلل

وأحسن من قد ترى مـــنهم ❋ لعمرك يردى الشجاع البطل

وتصمـــي المقاتل أقوالـــهم ❋ بألسنة وقعهــا كـــالأســل

ولا تحسبن إن تكن غافـــلا ❋ مريدك بالسر يومـــا غفل

ومن حكم الناس في عرضه ❋ فما جار أكثر مما عدل >>[2].

3-5-8- أبو الحسن بن خليفة (ت: 560هـ/1164م)

أحد علماء الأندلس وقضاتها، وهو عبد الله بن خليفـــة، مـــن جهـــة "بطليوس"، يعرف بابن الموصلي نسبة إلى موصل، ويكنى أبا الحســـن[3]، قال ابن بشكوال:<< كان من أهل العلم والنباهة، وولي قضاء إشبيلية في الدولة اللمتونية بعد أبي بكر بن العربي >>[4].

وباستثناء ما ذكره ابن بشكوال في "الصلة"، فليست لدينا معلومـــات أخرى عن ابن خليفة هذا. إلا أن السلالجي يخبر بأنه قرأ عليه "الموطـــأ" قال ابن مؤمن: <<وأخبرني [السلالجي] أنه قرأ "الموطأ" على أبي الحسن بن خليفة >>[5].

---

[1] - هو سفيان بن العاصي بن أحمد بن العاصي بن سفيان الأسدي الفقيه الراوية أبو بحر. أحد المتقفين الكبار بالأندلس، نشأ بإشبيلية وسمع من ابن عبد البر والباجي، وسمع منه بالأندلس والعدوة، وتوفي عام 520هـ/1126م. انظر: القاضي عياض - الغنية: 205 وابن بشكوال - الصلة: 229/1.

[2] - نقلها المديوني من "بغية الراغب لابن مؤمن: شرح البرهانية: 62 – 63، وانظر أيضا: كنون - السلالجي: 15.

[3] - ابن بشكوال - الصلة: 57/1.

[4] - المصدر السابق : ن - ص.

[5] - ابن مؤمن - البغية : انظر المديوني - الشرح: 62.

ويحق لنا أن نتساءل هنا عن المكان الذي درس فيه السلالجي على ابن خليفة هذا، هل انتقل هذا العالم إلى فاس؟ ليس ذلك بعيدا. أما أن تكون الدراسة بالأندلس، وأن يكون السلالجي انتقل إليها أثناء رحلته البجائية، فلسنا نملك أي دليل على ذلك. وعلى كل حال فنكتفي بما ذكرناه، وبما أثبته تلميذ السلالجي ابن مؤمن من أن السلالجي درس على هذا الشيخ.

3-5-9-أبو عبد الله بن جبل

لا نعرف عن هذا الشيخ إلا ما رواه ابن مؤمن أيضا من أن السلالجي أخبره <<أن الشيخ الإمام أبا عبد الله بن جبل أجازه جميع مروياته>>[1]، وكان يروي عن سكره وغيره[2].

هؤلاء -إذن- هم شيوخ أبي عمرو الذين كون من خلالهم رصيده الثقافي، واستطاع بواسطة العلوم التي زودوه منها أن يستكمل تكوينه، ويطلع على جميع العلوم والتخصصات التي كانت سائدة في زمانه، واستطاع بعد ذلك أن يؤسس لنفسه اتجاها خاصا، ويشق لمدرسته خطا متميزا في الفكر والثقافة، استمده من كل العلوم التي تلقاها، وبناها عن طريق الثقافة القوية التي اكتسبها بواسطة هؤلاء الشيوخ.

هكذا إذن تنتهي مرحلة التكوين العقلي والتربوي في حياة السلالجي، لتبتدئ مرحلة جديدة مرحلة الشهرة والعطاء، ومرحلة تأسيس المدرسة المستقلة ذات الاتجاه الكلامي الصوفي. فماذا عن هذه المرحلة؟

---

[1] - المصدر السابق: ن، ص.

[2] - ابن الأبار - التكملة: 374/1، ومع ذلك، فإن هناك شكا في ترجمة هذا الرجل، لأن ما ذكره ابن الأبار عنه، يدعو إلى طرح عدة أسئلة واستفهامات، فهل هو نفس الرجل الذي ترجم له هذا المؤرخ؟ أم هو غيره؟؟ ليست لدي الآن أية أدلة على إثبات أو نفي ذلك.

4 – ارتقاء المركز والاشتهار

ذكر أبو الحسن بن مؤمن أن شيخه السلالجي << قرأ بكد واجتهاد ونية صادقة وحسن اعتقاد، فبورك له فيما قرأ، وفتح عليه في الفهم، فنال خيرا كثيرا في مدة يسيرة >>[1].

وبالفعل فقد كان أبو عمرو، بحكم الحالة الاجتماعية التي عاش فيها، وبالنظر إلى موقفه الثوري من الأوضاع العامة في البلاد، وبسبب التوجه العصامي الذي اختاره لنفسه ـ فكريا وسلوكيا ـ، مثالا للطالب الواعي الذي يتوق لاستكمال نضج شخصيته العلمية، وقدوة للشباب الطموح الذي جعل أكبر همه تحصيل العلم، وبناء الفكر، وتلقي العلوم، وإثبات الذات.

وقد ساعده على ذلك وعلى تصدر المجالس العلمية ورئاسة زملائه وأترابه، ما كان يتمتع به ـ بفضل تكوينه وسلوكه الصوفي ـ من قدرة على التحكم في إرادته والسيطرة على تصرفاته، كما أعانته تجربته الكبيرة في ترويض النفس، وإلزامها بالاستغراق في الدراسة والتحصيل بصورة يبدو أنها كانت غريبة على طلبة عصره، ولذلك يخبرنا ابن مؤمن أن الله شرح صدره <<وعلمه علم ما لم يعلم، ووهبه من الفهم بخطاب الشرع –صلى الله عليه وسلم–، والتفقه فيه، والعلم بمقاصده، والكشف لمعانيه، ومن التحقيق والتوفيق والتشقيق والتحرير والتدقيق ما يقصر عن وصفه اللسان، وتكل دون البلوغ إلى كنهه الأذهان>>[2].

---

[1] - ابن مؤمن - بغية الراغب انظر: المديوني - الشرح: 52.

[2] - نفس المصدر: 59.

وبذلك << لحق درجة المجتهدين النظار المفتين، وانحاز عن رتبة المستفتين>>[1].

وإذا كان أبو الحسن الإشبيلي قد أسهم بنصيب وافر في تكوين أبي عمرو وفي الدفع به إلى تصدر الحياة العلمية والكلامية بالمغرب، فالحق أن ذلك لم يتيسر لابن الإشبيلي إلا لأنه وجد في السلالجي نموذج الطالب المتوقد، وصورة التلميذ النابه، كما وجد لديه استعدادا كبيرا لتقبل العلوم التي كان يلقنها (علم الكلام، والأصول، والتصوف)، بفعل اطلاع السلالجي على الفكر الأشعري، وانكبابه على دراسة كتاب "الإرشاد"؛ هذا الكتاب الذي سحر لبه وأخذ بعقله طيلة الفترة التي تلت عثوره عليه بمدينة فاس.

لقد كان أبو الحسن الإشبيلي- كما عرفنا- <<شيخ طلبة الحضر>>[2] بمراكش، كما كان <<الخطيب المصقع بين يدي الخليفة الرضى أمير المؤمنين عند حضور الوفود. بادر إلى الأمر العالي على قدره، وسبق إلى نيل علم الخلافة، فناله حين ابتدر، واستيقظ أن يتشرف بالسماط العالي والناس نيام.. فقربه الخليفة واستدناه ونال من الآمال مناه.. فصار عند الخليفة في العلوم والمذاكرة أول داخل وآخر خارج، عالم فاضل يتكلم في المجلس العالي مسترسلا بالمذاكرة متمهلا على حسن أدب في المناظرة>>[3].

---

[1] - نفسه: 56.
[2] - ابن صاحب الصلاة - المن بالإمامة: 160.
[3] - نفس المصدر والصفحة.

وقد كان هذا العالم -نظرا لمركزه من السلطان، وبسبب رئاسته لطلبة الحضر وقربه منهم- <<يشفع فيهم عند الأمر العالي فيشفع، ويتكلم فيصغى لكلامه ويسمع>>[1].

وبما أن السلالجي كان من طلبته الأوائل ـ الذين ارتقوا إلى مقام الأستاذية ـ فقد أحاطه بعناية خاصة، وأنزله منه المكانة القريبة.. ولا شك أنه كان يفتخر به لأنه أول ثماره، ودليل نجاح مدرسته الموحدية الباهر. لذلك رأى أن يقدمه إلى السلطان (أمير المؤمنين) ليثبت له كفاءته المهنية، وإخلاصه لمبادئ وأوامر دولته الفتية، كما أراد ابن الإشبيلي من خلال ذلك أن يؤكد لخليفة ذلك الوقت أنه سائر في تطبيق تعليماته، القاضية بتحويل المغاربة إلى العقيدة الأشعرية، (التي غدت منذ ذلك الوقت المذهب العقدي الرسمي للدولة).

وهذا ما حصل بالفعل فقد تمكن السلالجي من الدخول على السلطان وتقرب منه، وأصبح بذلك واحدا من علماء البلاط الموحدي يزينون حضرته وينورون مجالسه. وقد كان شيخه ابن الإشبيلي ـ الذي سعى في تعريفه بأمير المؤمنين ـ يثني على علمه ويعرف بفضله بين مجموع الطلبة والعلماء، لذلك استحق ذلك التقريب والاحترام.

يقول ابن مؤمن: << كان [السلالجي] يحضر مجلس سيدنا أمير المؤمنين أيده الله تعالى مع جملة من الطلبة، فظهر حذقه وذكاؤه في المجلس، وعرفه أمير المؤمنين عينا واسما، وكان - رضي الله عنه- معرضا للترقي في منازل كبيرة سنية ودرجات شريفة علية..>>[2].

---

[1] - نفسه: 16.
[2] - نفسه.

ورغم أن ابن مؤمن لم يصرح باسم هذا الخليفة الذي كان السلالجي يحضر مجالسه، فالغالب في الظن أنه عبد المؤمن بـن علـي الكـومي (ت: 558هـ/1162م) لأسباب سنوضحها بعد قليل. وقد سبقني كنون- في كتيبه عن "السلالجي"- إلى طرح السؤال المتعلق بهوية هـذا الخليفـة، ورجح بدوره أن يكون "عبد المؤمن"، بناء على أنه لا يمكـن أن يكـون أحدا من ملوك المرابطين ولا حتى أبا يعقوب بن عبـد المـؤمن قـال: <<وبعيد جدا أن يكون هذا الأمير هو يوسف بن عبد المؤمن أو يعقـوب المنصور، لأن السلالجي..لم يطل المقام بمراكش، فلم تمتد رحلته إلـى أيام واحد منهما. وأبعد منه أن يكون ملوك المرابطين لأن آخـرهم فـي الحقيقة هو علي بن يوسف، وقد مات والسلالجي لم يكمل العقد الثاني من عمره وهم لم يكونوا يلقبون ب"أمراء المؤمنين" تأدبا مـع خلفـاء بنـي العباس، وإنما كان لقبهم "أمير المسلمين". هذا فضلا عن اختلاف منزعهم في العقائد عن منزع السلالجي>>[1]، لذلك تأكد لدى كنون أن ذلك الأمير هو عبد المؤمن بن علي الكومي.

ولا يسعني في هذا المقام إلا موافقـة كنـون فـي اسـتنتاجه، لأن السلالجي انتقل إلى مراكش بين سن الثامنة والعشرين والثلاثين – بعـد عودته من رحلته البجائية، ومكثه مدة غير قصيرة بعدها فـي فـاس-. وهذا يعني أن السلالجي قضى سنوات: 549هـ إلى 554هـ (1154م إلى 1157م) بمدينة مراكش. وفي هذه الفترة كان عبد المؤمن هـو الخليفـة الموحدي الذي يتربع على العرش.

---

[1]- كنون – السلالجي: 13 – 14.

وبما أن السلالجي تفرغ للدراسة على ابن الإشبيلي – الذي التحق بعبد المؤمن كما قلنا سنة: 541هـ/1156م– مدة من الزمان ضمن طلبة الحضر[1]، فيكون السلطان الموحدي الذي لقيه أبو عمرو – إذن – هو عبد المؤمن نفسه، لأنه ظل خليفة على البلاد إلى حين وفاته سنة: 558هـ/1162م. وهذا يدل على أن اللقاء بين مبحوثنا وأمير المومنين عبد المؤمن كان بعد سنة: 551هـ/1154م، وأرجح أن يكون بين سنة: 551هـ/1154م وسنة 554هـ/1159م، إذ في هذه الفترة <<استقامت الأحوال لعبد المؤمن..وصفا له المغربان والأندلس>>[2]. كما أن هذا التاريخ يوافق تواجد الخليفة بمراكش وإقدامه على الاهتمام بالمصالح الثقافية والحضارية للبلاد حيث أمر ببناء المسجد الجامع بمراكش، واهتم بإصلاح مصحف عثمان الذي نقل إليه من الأندلس، وأمر بتحريق كتب الفروع، ورد الناس إلى الكتاب والسنة[3].

ونظرا لاستقراره اهتم أيضا بالحياة الثقافية والعلمية بصورة واضحة، ولاشك أنه في هذه الفترة كان يحضر مجالس العلماء، ويراقب سير الدراسة في المدارسة النظامية التي أنشأها. فكان لقاؤه إذن بأبي عمرو – ضمن من لقيهم من الطلبة والعلماء – في هذه الفترة. وبمجرد دخول سنة: 554هـ/1159م اضطر عبد المؤمن إلى الرحيل عن مراكش من أجل مواجهة بعض الثورات بإفريقية وفتح بعض المناطق الشرقية في المغرب، ولما عاد من هذه الغزوات كان السلالجي قد رجع إلى مدينة فاس.

---

[1]- ابن مؤمن – البغية: انظر: المديوني – الشرح: 56. والتادلي – التشوف: 200.
[2]- الناصري – الاستقصا: 123/2.
[3]- المصدر السابق: 126 وما بعدها.

ولذلك نرى أنه من المعقول جدا أن تكون مشاركة السلالجي في مجالس السلطان وقعت في عهد عبد المؤمن بن علي، وأن يكون ذلك قد تم في إحدى سنتي: 553هـ أو 554هـ/1158م-1159م قبل رحيل السلطان إلى الحرب ورجوع السلالجي إلى فاس.

5- العودة إلى فاس

تركنا أبا عمرو وقد علا نجمه، وارتفعت مرتبته بمراكش عندما قدمه شيخه ابن الإشبيلي إلى السلطان الموحدي عبد المؤمن بن علي. وقد كان من المنتظر أن يحافظ السلالجي على مكانته هذه ويعمل على تثبيتها من أجل استمرارية الترقي، ومن أجل نيل الحظوة في حاشية هذا السلطان، شأن غيره من العلماء والمتطلعين والأدباء - كشيخه الإشبيلي وغيره - الذين استغلوا كل الفرص التي أتيحت لهم من أجل تدعيم مواقعهم داخل القصر، ونيل رضا أمير المؤمنين، والفوز بجوائزه ورعايته.

ولكن مبحوثنا السلالجي خرق العادة، وكذب كل التكهنات، وفاجأ كل قارئ لسيرته عندما أعلن رفضه القاطع للعمل ضمن حاشية السلطان، وصرح بأنه يريد الرجوع إلى مدينته "فاس"، وأنه ليست له أية تطلعات من نوع التطلعات التي تحدثنا عنها قبل قليل.

لذلك يحق لنا أن نتساءل: ما هي الأسباب التي دفعته إلى الإقدام على هذا التصرف؟ ولماذا رفض أبو عمرو كل الامتيازات التي منحت له داخل الحاشية الموحدية؟ وما هو الأمر الذي استهواه بمدينة فاس وجعله يغض الطرف عن الرئاسة والسلطة والجاه بمراكش؟ وبماذا اشتغل بعد

عودته إلى مدينته التي تربى فيها ودرس؟ مجموعة من الأسئلة نرجو أن نجد لها جوابا في المباحث اللاحقة.

5-1- أسباب العودة

لقد كان للظروف العامة والخاصة التي عاش فيها السلالجي خلال حياته الأولى بالغ التأثير على اختياراته ومواقفه في مرحلة النضج. وقد ظلت المشاعر التي تكونت معه منذ صغره تعمل عملها الخفي في سلوكه وآرائه حتى وهو كبير. ولا عجب فإن علم النفس الحديث يثبت أن المؤثرات النفسية والعاطفية التي تزرع في الإنسان في مراحل نشأته تنطبع وتترسخ في سلوكه، وتتحكم في تصرفاته في مراحل الشباب والكهولة، وهذا ما نلاحظه تحققه في سيرة السلالجي. فقد جعلته الظروف الصعبة التي مر بها - عند نشأته الأولى- يندفع اندفاعا كليا إلى رفض الأسس الفكرية والاجتماعية المعتمدة في بيئته، وإلى تبني مسلك ثوري يرفض الأفكار الجامدة، ويأبى العمل في جو الإرهاب الفكري والقسر العلمي. وفي نفس الوقت دفعه إلى البحث في جواهر الأمور، والغوص إلى أعماقها، فقام يواجه الجميع من أجل بلوغ الحقيقة، ونيل رضا نفسه وطمأنة عقله.

لقد كانت ثورة أبي عمرو على الواقع ثورة عارمة، ولكنها كانت ثورة واعية أيضا، جعلت السلالجي يبحث عن معايير للصواب وموازين للحكم على الواقع وقياسه. وبالفعل استطاع أن يضع لنفسه منهجا خاصا، وطريقة متفردة كانت تقوم بهدايته وإرشاده عند كل المواقف والاختيارات.

كان الاتجاه الصوفي – الذي غمره واجتذبه – من أهم الركائز التي استند إليها في نسقه الفكري والفلسفي. ويحضرني هنا ما سبق أن ذكرناه في المدخل من أن علم الكلام الأشعري ارتبط – خلال تطوره – ارتباطا قويا بالجانب الصوفي الزهدي، وأن المتصوفة احتضنوا هذا الفكر منذ عصر الغزالي (ت:505هـ/1111م) بل وحتى قبله مع المحاسبي (ت:243هـ/857م) وأبي طالب مكي (ت: 386هـ/996م) وغيرهما. هؤلاء المتصوفة المتكلمون وجدوا من خلال مؤلفاتهم الأرض المغربية مهيأة لاستقبال آرائهم – بفضل الطبيعة الخاصة لرجال هذا البلد –. وهكذا عانق المغاربة التصوف وعانق تصوفهم علم الكلام الأشعري، وكان من الطبيعي أيضا أن يعانق الأشاعرة المغاربة الطريق الصوفي، حتى لقد كدنا نعجز عن العثور على متكلم متجرد عن السلوك الصوفي بعد عصر السلالجي.

لذلك فإن اختيار السلالجي الفلسفة الصوفية منهجا وعملا لم يكن غريبا في وقته ولا على شخصه، لأن التكوين الخاص الذي تلقاه من شيخه الكبير أبي الحسن بن حرزهم – الذي كان شيخ صوفية فاس–، والعناية الخاصة التي خصه بها، جعلت السلالجي يطمئن إلى الشيخ وطريقته، لاسيما إذا عرفنا أن ابن حرزهم كان أحد المعارضين للواقع الفكري والاجتماعي في عصر المرابطين – مثل السلالجي–، فقد كانت عناصر الالتقاء، والمبادئ العقدية المشتركة بين السلالجي وشيخه الفاسي مما زاد في إقبال أبي عمرو على الحياة الصوفية، وزاده اعتقادا بأن هذه الواجهة السلوكية تكرس رد الفعل المعارض للمنهج والتوجه ولاختيارات المرابطين.

أشرب السلالجي – إذن – حب التصوف وتعلق به وهام بمنهجه، مخلصا لنفسه الأبية وروحه العالية من حمأة الفساد الذي كان يعرفه مجتمعه، فراح يتسلق درجاته ويتسابق لنيل أعلى مراتبه ومقاماته، مخلصا لطريقه أيما إخلاص. ولذلك لما أقبلت عليه الحياة زهد فيها، ولما عرض عليه أبو الحسن بن الإشبيلي تسلق درجات الدنيا والصعود إلى كراسي الزعامة والسلطة والجاه، عاد به الحنين إلى أستاذه أبي الحسن ابن حرزهم – الذي باع دنياه بآخرته وتصدق بكل أمواله على أخيه[1] مؤثرا الباقية على الفانية، ومقدما نعيم الآخرة على متاع الدنيا الزائل–. فخشي السلالجي –إن هو ظل في صحبة السلطان – أن يفتن في دينه، وأن ينقلب على ظهره فيخسر الدنيا والآخرة، كما خشي أن يفرط في مبادئه الإصلاحية، وفي وقفته الثورية ضد الفساد والانحراف، كيفما كان وحيثما وجد – مع المرابطين أو الموحدين–، فقرر أن ينجو بنفسه ويعود إلى فاس قبل فوات الأوان.

هذا هو السبب الأول والرئيسي– في اعتقادي– لرفض السلالجي البقاء مع أبي الحسن بن الإشبيلي بحضرة مراكش لصحبة أمير المؤمنين. وهناك سبب آخر لا تقل أهميته عن الأول–بل هو شديد الالتصاق به– ويتعلق بالموقف المبدئي الملتزم لأبي عمرو من المذهب الأشعري. فقد عرفنا بأن السلالجي تعلق بكتاب "الإرشاد" لأبي المعالي الجويني، وأن هذا الكتاب شغله فترة طويلة من حياته، ودفعه إلى ركوب المخاطر والتعرض للقتل من أجل فهمه واستيعاب قضاياه، ولا ريب أن

---

[1]- ذكر التادلي أنه لما توفي والد أبي الحسن عزم على قسمة تركته مع أخيه، فلما قام إلى ورده اشتغل باله بذلك، فلما أصبح بعث إلى أخيه وأعطاه كل تركته متصدقا عليه بها. انظر: التشوف: 170.

هذا التعلق انقلب – بعدما أصبح السلالجي ضليعا في جزئيات "الإرشاد"– اعتناقا كاملا للقضايا الأشعرية واعتقادا تاما بمبادئها ومواقفها.

ولما كانت قضايا العقيدة كما يطرحها "الإرشاد" صريحة في وقوفها من بعض القضايا الكلامية التي تشبث بها المهدي بن تومرت، كقضية "العصمة"، و"المهدوية"، و"الإمامة"، وغيرها موقفا واضحا يقضي بخطئها وضلال مدعيها، فإن السلالجي تشكك في نوايا مهدي الموحدين بإزاء المذهب الأشعري، وأحس بأن انتساب المهدي لهذا المذهب كان مجرد انتساب سياسي مصلحي، يأخذ من الأشعرية ما يخدم طرحه وأغراضه السياسية والإيديولوجية، ويطرح بل ويخالف ما لا يخدم تلك الأهداف. وبالتالي فإن السلالجي أحس أنه سيقف – إن هو ظل في رفقة أمير المؤمنين – موقفا حرجا بين إخلاصه للمذهب الذي آمن به واعتنقه وهو المذهب الأشعري، وبين الاعتراف بـ "المهدوية" و"العصمة" التي كان المهدي قد نادى بهما، وأقرهما بعده عبد المؤمن بن علي، وألزم أفراد دولته بهما بالترغيب والترهيب.

لقد كان عبد المؤمن دائم الدعوة إلى الإيمان بالمهدي في دروسه وخطبه ورسائله كثير التحذير من إهمال أمره، ومخالفة تعاليمه وتجاهل "مهديته"، وقد جاء في بعض رسائله: << إن من لم يؤمن بالله ولا برسله، ولا بما جاءت به الرسل، ولا بالإمام المهدي الذي قامت عليه البراهين واتضحت في أمره السبل فهو متماد على كفره وتجسيمه>>[1]. ثم إن شيخ السلالجي وحاميه والعاطف عليه الأستاذ أبا الحسن بن الإشبيلي يبدو عليه أنه ساير الطروحات الكلامية للمهدي ولمولاه عبد

---

[1]- انظر هذه الرسالة وغيرها في معناها عند: النجار – المهدي: 404.

المؤمن وانساق معها. ولذلك كان يقــرئ <<عقيــدة التوحيــد والعقيــدة المباركة المسماة بــ "الطهارة" وكتاب "أعز ما يطلب" >>[1] علــى عهــد عبد المؤمن، كما كان <<يذاكر مع طلبة الحضر بما وعى من الخليفــة [عبد المؤمن] من علم المهدي>>[2]. من هنا وجد الســلالجي أن مقامــه بمراكش سيدفعه إلى أحد اختيارين: إما أن يرتمي في أحضــان الســلطة ويتنازل عن مبادئه ومواقفه التي كرس حياته من أجل إقرارها والــدفاع عنها، أو أن يصدع بما يراه مخالفا للحق في عقيدة وفكر الموحدين مــن ادعاء "العصمة" و"المهدوية" لإمامهم ابن تومرت، وعندئذ كان ينبغي أن ينتظر منهم أوخم العواقب وأشد أنواع الانتقام. وتجنبا لهذين الاختيــارين المرين قرر أبو عمرو أن يعود إلى فاس بعيدا عن أنظار السلطان، لكي يتفرغ لأداء رسالته الأشعرية كما يعتقدها وكما يرى أنها أهل لأن تنتشر.

إن ما يؤكد هذا التفسير الذي فسرنا به أسباب العودة المفاجئة لأبــي عمرو إلى فاس هو ما نعثر عليه من مواقف متميزة في سيرته وحياتــه، كما يؤكد هذا ويثبته ما جاء في "برهانيته" من معارضة صارخة لدعوى المهدي ب"العصمة" و"المهدوية" فهو يقول في ذلك المؤلف عن الإمامــة <<وليس من شرائطها أن يكون [الإمام] معصــوما: إذ لا معصــوم إلا الأنبياء عليهم السلام. وليس من شرطها أن يكون منصوصا عليــه بــل تثبت نصا واجتهادا...>>[3]. ففي هذا الــنص القصــير رد قــاطع مــن السلالجي على طروحات الموحدين، الذين يزعمون أن مهديهم كان إنسانا فوق الناس وهو "المهدي المنتظر" الذي سيملأ الدنيا عدلا كما ملئت ظلما وجورا.

---

[1]- المن بالإمامة – ابن صاحب الصلاة: 161 – 162.
[2]- نفس المصدر: 160.
[3]- السلالجي – البرهانية: نسخة محمد بوخبزة الخاصة بتطوان. (ضمن مجموع)، صحيفة: 7.

وإذا كانت هذه الظروف المبدئية والنفسية والعقدية قد أسهمت بصورة واضحة في دفعه إلى ترك مراكش فإن هناك أسباب قوية بفاس كانت تدفعه للعودة إليها. فما هي هذه الأسباب؟

لما رحل أبو عمرو إلى فاس من موطنه الأصلي (سليلجو) كان ينتظر أن يجد في هذه المدينة ملجأ يؤويه، وحصنا يواسيه ويخفف عنه من حدة المشاكل المالية التي كان يعاني منها. فقد كانت حاله عند وصوله الأول إلى هذه المدينة من الفقر والضعف – حسب ما أكدته مصادر سيرته -- إلى درجة كان نعت الفقير المحتاج ملازما له عند زملائه[1].

غير أن همومه بهذه المدينة زادت لأنه لم يلق بها الترحيب الذي كان يعول عليه، والأمن الذي كان ينشده، ولم يدر بخلده أن تتضاعف مشاكله كما حصل له عند قدومه إليها.

لسنا نملك أخبارا مفصلة عن علاقته بأعيان مدينة فاس في مراحل إقامته الأولى بها. ولكن يبدو أن هؤلاء الأعيان لم يكونوا كرماء معه – رغم أنه يذكر في بعض أخباره أن أسرة صديق استضافته يوما بمنزلها، إلا أن تلك الأسرة كانت تنتمي إلى طبقة فقيرة مثله–، وأما أهل فاس الميسورون والوجهاء فقد كانوا أبعد الناس عن الإحساس بمشاكله وفاقته وعن مد يد المساعدة إليه.

ولما توجه السلالجي – بروحه الغاضبة على الفاسيين – إلى دروس العلم كان يعتقد أن علماء فاس وفقهاءها سيكونون أرحم به وأعطف عليه

---

[1]- ابن مؤمن – البغية: انظر: المديوني – الشرح: 51.

من غيرهم من أصحاب المال والوجاهة، لأنهم - بحكم وظيفتهم التوجيهية والتربوية- أكثر تفهما لظروف المجتمع، وأقرب معرفة بأحوال الناس. كما أن مهمتهم في الدفاع عن المحرومين وكفالة المحتاجين أعظم، ومسؤوليتهم أجسم؛ لأنهم مأمورون بالجهر بالحق، ومطالبون بالدفاع عن كل مظلوم ومحروم في المجتمع. ولكن خيبة أبي عمرو في هذا الصنف من الفاسيين كانت أعظم، ومصيبته فيهم كانت أشد بسبب تحجرهم العقلي وجمودهم في المعارف والعلوم، ونظرا لطبيعة علاقتهم بالواقع السياسي والاجتماعي والفكري داخل البلاد، فلم يكن هم الفقهاء في عصره إلا التكالب على الدنيا، والتفرغ لتكريس التوجهات السلطوية القامعة لحرية الفكر والعمل، هذه التوجيهات التي تأبى مناقشة أي طرح يحاول التجديد والتغيير.

إن السلالجي كان يتأمل هذا الواقع الفاسي البئيس فيزداد قلبه كرها له، ويعظم سخطه على الفاسيين وتتضاعف مشاعر الحقد عنده على كل من يسهم في استمرارية هذا الواقع، وتتعاظم لديه أحاسيس التحدي لمواجهة هذا الجمود، لرفع هذا الظلم وإيقاع الإصلاح.

وقد كان اصطدام السلالجي مع شيخه أبي عبد الله التادلي - المتقدم تفصيله - قمة في ذلك الصراع الذي كان يتفاعل داخله، فانفجر في مجالس الدرس وأدى ذلك الانفجار إلى انطلاق مرحلة جديدة في حياته، سيكون شعاره فيها إشهار الثورة على الواقع الجامد، وإعلان تحدي كل رموز الجحود والاستغلال، المدافعين عن "الإيديولوجية المرابطية"، ثم العمل على تكوين وتأسيس توجه مضاد للتوجه الرسمي، يحمل مشروعا فكريا ونظريا مخالفا لما كان عليه الواقع الفكري والاجتماعي والسياسي.

ومن هنا جاءت دراسته للحديث، وإكبابه على علم الكـــلام، وإقبالـــه على دروس أصول الفقه، وانضمامه إلى مدرســـة التصـــوف المغربيـــة الفاسية، فقد كان يفعل كل ذلك وفق خطة محكمة سطرها لنفسه، وتبعـــا لبرنامج فكري أراد له أن يصبح البديل والمحـــرك والمؤســـس للواقـــع الثقافي المغربي الجديد.

لقد عكس أبو عمرو موقفه الحاقد على أهل فاس في أبيات شـــعرية نقلها بعض من ترجم له حيث قال فيهم: [البسيط]

<<خذوا ضماني ألا تفلحوا أبدا　　ولو شربتم مداد الكتب بالصحـــف
أنتم صغار كبار عند أنفسكـــم　　هل يستوي من يقيس الدر بالصدف>>[1].

كان صراع السلالجي مع أهل فاس – إذن – عاملا آخر من عوامل الرفض التي بدرت منه عندما طلب منه البقاء في مراكش، فقـــد فضـــل العودة إلى المدينة التي نشأ فيها، لا لأنه كان يعشقها ويحبها، ولكن ليثبت للفاسيين أنه كان في مستوى التحدي الذي أعلنه لهـــم، وليؤكـــد لهـــم أن المشروع الإصلاحي الذي كان يطالب به وهو طالب في القـــرويين قـــد أمكن لبعض آثاره أن تظهر في المجتمع بفضل التغيير الموحدي.

وقد استغرب كنون أن يصدر البيتان السابقان عن أبي عمرو نحـــو أهل فاس الذين استقبلوه وعملوا على تكوينه وتعليمه، فقال معلقـــا علـــى هذا الموقف السلالجي: <وهو منزع غريب على سيرته وأخلاقه، ولـــو كنا ممن يتسرع فينفي ويثبت بمجرد الظن والارتياب لنفيناهما [أي البيتين السابقين]، ولكنهما قد قيلا فرويا ونسبا إليه، وللنفس نزعات والبشر هـــم

---

[1]- ابن القاضي: الجنوة: 458/2. والتعارجي – الأعلام: 6/9، والتازي – جامع القرويين: 169/1.

البشر في كل زمان، فماذا يمنع أن يكون الشيخ هو قائلهما، ويعني بهما بعض أهل الإذاية الذين لا يخلو منهم مكان "ولكل علي في الأنام معاوية">>[1].

إن هذا التعليق القصير من كنون يؤكد أن صاحبه لم يدرس سيرة السلالجي ضمن الظروف العامة والخاصة للرجل، فهو حكم متسرع بعيد عن الغوص في حياة السلالجي فهما وتحليلا. وكنون معذور في ذلك لأنه إنما كان يرجو بعمله في سلسلة <<مشاهير رجال المغرب>> أن يجمع بعض المعلومات والأخبار المتناثرة عن بعض أعلامنا المغمورين، ولم يكن هدفه من تلك السير والتراجم أن يدرس الخلفيات التاريخية والاجتماعية والمؤثرات التي أثرت في مواقفهم وآرائهم، لذلك يبقى تعليقه عاديا جدا في ظل تلك الأهداف. أما من جهتنا فنعتبر أن البيتين المتقدمين يعكسان حقيقة مشاعر السلالجي نحو أهل مدينة فاس.

وقد كان عبد الهادي التازي أكثر توفقا في تعليقه على البيتين عندما اعتبرهما رد فعل على الصراع الذي كان يدور بين السلفيين من أهل فاس وبين السلالجي الذي أراد أن يقلب مفاهيمهم ومناهجهم في علم الكلام، ولذلك قال التازي عن السلالجي:<<ولم تكن السلفية مما يروقه مذهبا، فعمل على تقليص ظلها في القرويين فكثر من خصومه بين أهل فاس الذين انهالوا عليه بالتشنيع والنقد فقال فيهم شعره المعروف...>>[2].

وعلى أي حال فإن السلالجي عاد إلى فاس بعد رحلته المراكشية التي كانت محكا اختبرت فيه مناعته الدينية والعقدية، فخرج من الاختبار

---

[1]- كنون: السلالجي: 19.
[2]- التازي – جامع القرويين: 169/1.

ناجحا وعاد إلى فاس من أجل نشر آرائه وتنفيذ مخططه الإصلاحي الذي أخذ نفسه به منذ أمد طويل، فأسس مدرسته النظرية – لهـذا الغـرض– تلك المدرسة التي يحق لنا أن نسميها "مدرسة الإرشاد السلالجية"، قـام من خلالها بالترويج للفكر الأشعري الجويني، وللاتجـاه الصـوفي فـي السلوك والعبادة، فماذا نستطيع أن نقول عن هذه الرسالة الإصلاحية؟

5-2- رسالة التدريس الإصلاحية

ذكر ابن مؤمن أن السلالجي لما رجع من مراكش إلى مدينـة فـاس <<التزم الإقراء بها لبث العلم لله تعالى ونشره وتدريسه، وألـزم نفسـه الانقباض والتصاون فانتفع بنفسه وانتفع به المسلمون، وخرج على يـده جملة من حذاق العلماء>>[1].

اتجه السلالجي – إذن – بعد رجوعه من مراكش محمـلا برصـيد معرفي جديد، وبعدما هيأت له الظروف التاريخية والسياسية الجو الملائم لنشر أفكاره الجديدة، وبعدما أصبح الفكر التومرتي –الذي يسـتقي فـي جانب مهم من مبادئه من المدرسة الأشعرية– هو المتحكم في اختيـارات البلاد، فاتجه للتدريس بجامع القرويين، قاصدا نشر أفكـاره والتـرويج لمبادئه، آملا تطبيق رسالة الإصلاح الثقافي التي طالما حلم بها.

وقد كان من الطبيعي أن يتكفل السلالجي بتـدريس كتابـه الأثيـر: "الإرشاد"، حيث خصص لذلك حلقة يومية بالقرويين، حيث كان الطلبـة المتعددون يتلقون عنه فيها تفاصيل الآراء الأشعرية، ودقـائق المسـائل الكلامية والفلسفية التي عالجها أبو المعالي في ذلك الكتاب. وقد أكد ابـن

[1]- ابن مؤمن – البغية: انظر: المديوني – الشرح: 57.

مؤمن – تلميذ السلالجي – أنه قرأ <<على أبي عمرو كتاب "الإرشاد"...قراءة تدبير وبحث وتفتيش وتنقيح وتلقيح>>، وأنه <<حضر قراءته عليه مدة صحبته له قراءة تفقه ونظر..)[1].

كان علماء فاس وأبناؤها متحمسين للدولة الموحدية الجديدة، كما كان لديهم استعداد كبير لمسايرتها في الإصلاحات المتعددة التي جاءت بها، ومن أهمها تلك المتعلقة بتجديد الفكر الكلامي. ولكن مدينة فاس مع ذلك كانت تعاني من نقص شديد في الأطر القادرة على نقل الآراء الجديدة، وبسط المناهج الأشعرية المتطورة إلى جيلها الجديد.

وهكذا وجد السلالجي الجو ميسرا لضمان قيادته للمدرسة الكلامية بحلتها الأشعرية في فاس – بل في المغرب كله–، ولذلك اشتهر عند المؤرخين بأنه: <<منقذ أهل فاس من التجسيم>>[2]، وأنه <<مرجع أهل فاس في علم الاعتقاد>>[3]، وعرف بأنه <<إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد>>[4]. فلم ينل السلالجي هذه الألقاب وتلك الأوصاف إلا بسبب ما أحدثه من ثورة كلامية في فاس، وبما أوقع في عقائد أهل هذه المدينة – ومن خلالها في أهل المغرب كله – من تطوير في المناهج والقضايا التي تعالج ويستدل بها على العقيدة الإسلامية.

فقد أثر في القريب والبعيد والمتخصص وغير المتخصص من أهل بلده، وتمكن من ترك بصمات جلية في الحياة الفكرية والعقدية للمغاربة،

---

[1]- نفس المصدر: 60.
[2]- انظر مثلا: ابن الأحمر – البيوتات: 45 والكتاني – السلوة: 183/2 والزركلي – الأعلام: 209/5.
[3]- انظر ابن الزبير: صلة الصلة: 101 والمنوني – العلوم والآداب والفنون: 58.
[4]- انظر مثلا: التادلي – التشوف: 148 واليفرني – المباحث العقلية: 27 وابن أبي زرع- الأنيس: 266. وابن غازي – بغية الطلاب: كراسة: 7/16 وابن القاضي – الجذوة 458/2 وابن عيشون – الروض العاطر الأنفاس: 202 والتستاوني – نظم كتاب التشوف وشرحه: 159 والكتاني – السلوة: 183/2.

تجلت بصورة أوضح في العلماء والباحثين الذين تخرجوا من مدرسته، وقاموا بدورهم بإشاعة أفكاره وآرائه الكلامية حتى أصبح الفكر الأشعري للمدرسة السلالجية هو المرجع المسيطر على الفكر العقدي المغربي خلال فترات طويلة من الزمن، فوقع الاهتمام به شرحا وتدريسا وحفظا..وستكون لنا عودة لتفصيل الكلام عن نتائج الثورة الكلامية للمدرسة السلالجية الأشعرية فيما بعد.

إن السلالجي – بحكم تكوينه الشمولي وبفضل المنهج الإصلاحي العام الذي أخذ به نفسه – كان عليه أن يعمل على نشر علوم أخرى كان العصر المرابطي قد أضر بها بفعل توجهه الأحادي نحو الفقه وفقه الفروع.

وهكذا خصص السلالجي – رائد المدرسة الإصلاحية بفاس – مجالس لتدريس الأصول الفقهية التي كان المغاربة والفاسيون أجهل الناس بها. فقام بنشر هذا العلم القيم باعتباره أداة أساسية لفهم العملية الاجتهادية وخوضها عن وعي وفهم وبينة.

كما قام بتدريس علم الحديث ذلك العلم الأساسي الذي لا يصح لطالب ولا لأستاذ أن يبحث في الفقه وفي غيره من الفنون العلمية إلا بعد إتقانه هو والقرآن، المصدران الأساسيان من مصادر التشريع الإسلامي. ويخبرنا ابن مؤمن –تلميذه– عن الدور الذي قام به السلالجي في إشاعة العلوم الحديثية بقوله: <<قرأت عليه بعض كتب الترمذي قراءة تفكر واعتبار وتفقه. وسمعت قراءتها عليه مدة صحبتي له>>[1].

[1]- ابن مؤمن – البغية: انظر المديوني – الشرح: 60.

إلى جانب ذلك اهتم السلالجي بتدريس الفقه ولكن من خلال مصادره وأمهات مظانه، بحيث رفض الخوض في المؤلفات المتأخرة واختار أن يربط المغاربة بأصل المذهب الذي تشبثوا به: "المذهب المالكي"، فقام بتدريس "الموطأ" كتاب مالك الأول. كما قام يدرس الفقه العالي ويلقي دروسا في كتب الاختلاف الفقهية، وهي مرتبة راقية في دراسة الفقه تفتح عقول الطلبة على آليات الاجتهاد وتعرفهم بمنهجية التفكير داخل الحقل الفقهي. يقول ابن مؤمن: <<ابتدأت عليه قراءة كتب الاصطلاح في مسائل الاختلاف لأبي مظفر السمعاني رحمه الله قراءة تفقه ونظر وتفقه وترجيح، وقد أكملت كتب الوضوء والصلاة..>>[1].

لقد لقيت دروس السلالجي إقبالا كبيرا من طرف الطلبة الذي أخذتهم موجة التغيير والإصلاح، فهبوا مسرعين إلى مجالسته كبارا وصغارا ذكورا وإناثا مغاربة وأندلسيين، حتى امتلأت حلقاته وغصت بالطلبة. ونظرا لمكانته هذه قصده الطلبة والعامة في مسائل الدين، فتصدر للفتوى وقام يبحث للسائلين عن أحكام توافق تصرفاتهم في إطار ما أمر به الشرع أو نهى عنه، فأحدثت آراؤه الاجتهادية وفتاويه ارتياح مجموع المستفتين. يقول ابن مؤمن: <<وسألته عن مسائل في القرآن والحديث فأجابني بأجوبة مفيدة، حسنة، وسمعت منه كثيرا من فتاويه ونظره..>>[2].

وهكذا استطاع السلالجي أن يقوم برسالته التعليمية الإصلاحية منجزا وعده في تغيير الأوضاع الفكرية والعقدية بفاس، ومؤسسا قواعد مدرسة

---

[1]- نفس المصدر والصفحة.

[2]- نفسه.

علمية جديدة ستحمل فيما بعد لواء التغيير والتنوير والترويج للفكر الأصولي والعقدي الأشعري. إن هذه المدرسة السلالجية قامت من أجل إحياء العلوم الشرعية الحيوية التي أطفأ شعلتها العصر المرابطي، ولكنها قامت على دعامة أخرى تجلت في توجهها الصوفي الذي رامت به إصلاح أمراض النفس. فماذا عن هذا الجانب في سيرة أبي عمرو؟

5-3- التصوف والإصلاح في مدرسة السلالجي

كان السلالجي يعتقد – بناء على المعطيات التي شرحناها من قبل – أن التصوف الذي سلكه هو سبيل الخلاص من الأنانية الفردية والجشع النفسي – الذي تمثل في وجهاء فاس الذين عاش بينهم أولا، وتمثل في فقهاء المرابطين المتكالبين على الدنيا–، وفي نفس الوقت كان يرى فيه وسيلة وسلاحا قويين للرد على الموقف الرسمي للمرابطين، الذين احتكروا الميادين الفكرية، وكتموا أنفاس الناس، ومنعوهم من التعبير عن كل تطلع للتحرر والتجديد.

انتمى السلالجي في سلوكه الصوفي إلى المدرسة الفاسية التي أقام صرحها شيخه أبو الحسن بن حرزهم. وقد عرفنا بأن الطريقة "الملامتية" التي كان أبو الحسن يسلكها قد مارست فعلها في نفس ومشاعر أبي عمرو، لدرجة رفض معها كل المغريات الدنيوية وآثر السكون إلى جانب الفقراء، وفضل الانكماش في زوايا الدروشة والزهد بجوار العباد والنساك.

وقد صور لنا ابن مؤمن معالم شخصيته الصوفية وآثار التوجيهات "الملامتية" في سلوكه فقال: <<خاف [السلالجي] الله –تعالى–، فراقبه

وعمل بمقتضى ما علم، فشرح صدره، وعلمه ما لم يعلم، واتقى الله فوقاه، وتوكل عليه فكفاه، واهتدى بهديه فوفقه وهداه، وجعل له من أمره يسرا ومخرجا، ورزقه من حيث لا يحتسب، ووضع البركة في علمه وعمله، ورزقه من الصبر والاحتمال، وحسن الخلق والعشرة والأدب ما لا مزيد عليه، وحاسب نفسه في لحظاته وخطراته وكلماته وحركاته وسكناته حتى تقيدت أفعاله كلها بأحكام الشرع، وجرت على مقتضى أوامر البارئ تعالى وإذنه، واقتدى بهدي السلف الصالح -رضي الله عنهم-، ففتح له وعلى يده فتحا خرق العادة، وحرك النفوس وقامت به الحجة...>>[1].

كما صورت لنا مصادر أخرى أوجها من مظاهر صوفية أبي عمرو وإغراقه في الجانب الروحي وبعده عن الرياء، وأعطت أمثلة عن بعض كراماته وعجائبه التي تثبت "ولايته" منها ما رواه التادلي وغيره حيث قال: <<سمعت ابن الحجاج يوسف بن موسى يقول: رأيت أبا عمرو يحمل خبزه إلى الفرن فيريد تلامذته أن يكفوه حمله فيأبى من ذلك إلى أن قال لهم: ما انتصبت للتعليم إلا لوجه الله، فإذا لقيني منكم أحد فلا يتعرض لخدمتي بشيء فإني أخاف أن يفسد علي نيتي..وكان يمر بالأبواب فيجد النساء أخرجن الخبز لمن يحمله إلى الفرن فيحمله لهن>>[2].

وروى التادلي أيضا عن أحمد بن عيسى الأنصاري فقال: <<حدثني البرزالي خديم أبي عمرو قال: استدعيت أبا عمرو إلى منزلي وصنعت له طعاما، فقدمت إليه طبق عنب فأخذ منه حبة فوضعها في فمه ساعة ثم

---

[1]- المصدر السابق: 57 – 58.
[2]- التادلي - التشوف: 181. وانظر أيضا: اليفرني - المباحث: 27 وابن القاضي - الجذوة: 458/2.

أخرجها وردها إلى الطبق. وقلت له: كل. فأبى. فأقسمت عليه. فقال: لا تقسم علي. فلما رآني متغيرا قال لي: من أين جاءك هذا العنب؟ فقلت له: أهداه إلى بعض جيراني. فقال لي: ما حرفته؟ فقلت له: خمار، يشتري العنب ويعصره ويبيعه مسكرا. ثم قلت له: لم تسألني عن هذا؟ فقال لي: لما أخذت حبة من هذا العنب ووضعتها بين أسناني وجدتها أشد من الحجر، فأخرجتها من فمي ورددتها إلى الطبق>>[1].

إن هذه الأخبار "الزهدية" و"الكراماتية" – على افتراض صحتها – تعكس بصدق مكانة أبي عمرو عند أهل زمانه، كما تؤكد رفعة قدر هذا العالم، وعلو شأنه، ونقاء سريرته، وتثبت أنه كان مخلصا في طريقته، أبيا في عبادته، عصاميا في علمه ومبادئه، عمل على الالتزام بمقتضى اختياراته الحياتية وفق الخط الذي رسمه لفكره، فكان من هذه الناحية عنصرا نبيلا وشخصية نموذجية. ولذلك اعتبره كنون من <<الأفراد القلائل الذين لا يجود الزمان بمثلهم إلا في الفينة النادرة، يؤدون ما عليهم من واجب، ويبلغون ما حملوه من رسالة، ولا يكون غرضهم في الدنيا إلا الوصول إلى الغاية المطلوبة، والقيام بمهمتهم على أحسن الوجوه. فهم المصلحون الحقيقيون وهم المجددون الذين ورد فيهم الحديث، وبالأحرى هم العلماء ورثة الأنبياء>>[2].

نعم لقد كانت تضحية السلالجي بالجاه والسلطان والمال، وانقطاعه إلى التدريس والعبادة المنزهين عن السمعة والرياء، أسبابا وجيهة لاعتبار هذا الشخص فردا متميزا في تاريخ الفكر المغربي، ولتصنيفه

---

[1]- التادلي - التشوف: 181 واليفرني - المباحث: 27-28 وابن عيشون - الروض العاطر: 210.
[2] - كنون - السلالجي: 17.

على رأس قائمة المخلصين لمبادئهم المتعالين عـن مراتـب الارتـزاق ومقاعد التزلف المهينة.

والآن ومادام حديثنا يدور حول الآثار الإصـلاحية لأبـي عمـرو السلالجي، فماذا نستطيع أن نقول عن مدرسته الجديدة في الفكر والعقيدة. ومن هم التلاميذ الذين استفادوا مباشرة من أبي عمرو، وقاموا بنقل آرائه ومواقفه الكلامية وإشاعتها بين الناس؟ هذا ما سنعرفه في المبحث القادم.

6 – تلاميذ المدرسة السلالجية

ساهمت العوامل الجديدة التي هيأ لها الموحدون الأسباب في الـدفع بشخصية السلالجي إلى الظهور والبروز، وصار عالما يشار إليه بالبنان، وجعلت حلقته العلمية بفاس حلقة علمية متميزة تتقـاطر عليهـا جمـوع الطلبة والعلماء المتلهفين إلى العلوم النافعة الجديدة، مـن علـم الكـلام، وأصول، وحديث، وتصوف وغيرها. جاء إليه كل هؤلاء يدفعهم الفضول العلمي للاطلاع على الفكر الذي قلب به السلالجي المفاهيم والمعـارف القديمة، وفي نفس الوقت يحركهم الأمل في الحصـول علـى وظـائف سياسية في ظل الحكم الموحدي، هذه الوظائف التي لم يكن من حق أحـد من الشعب أن ينالها إلا إذا كان على مذهبهم الأشعري الذي كـان أبـو عمرو يلقنه في مجالسه ودروسه بالقرويين.

وعلى هذا فقد تخرج من مدرسة أبي عمرو عدد مهم مـن الطلبـة الذين كان لهم دور بالغ في التأثير على الحياة الفكرية والعقدية من بعـده في فاس وفي المغرب كله بل وحتى في الأندلس، ومن أشـهر هـؤلاء التلاميذ:

6-1-أبو الحسن بن مؤمن (ت: 598هـ/1193م)

هو علي بن عتيق بن عيسى بن أحمد بن عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن محمد بن مؤمن الأنصاري الخزرجي من ذرية عبادة بن الصامت يكنى أبا الحسن[1] من أهل قرطبة، نزل بآخره مدينة فاس كان شاهدا بدار الأشراف.

روى بالأندلس عن أبيه، وعن أبي العباس بن العريف، وأبي بكر بن العربي المعافري، وابن أبي إحدى عشر، وأبي القاسم بن ورد، وأبي مروان بن مسرة وجماعة كبيرة. استجاز له أبوه أعلام الأندلس في وقته، وأخذ هو من آخرين فكثر شيوخه حتى أنافوا على مائة وخمسين شيخا. وحج فلقي بالأسكندرية أبا طاهر السلفي، كما التقى بأبي عبد الله الحضرمي وبجماعة كبيرة غيرهم.

اعتنى ابن مؤمن بالرواية وقيد وكتب، وله في شيوخه فهارس بثلاثة: كبير، وصغير، ومتوسط، ضمنهم في برنامجه الذي سماه: "بغية الراغب ومنية الطالب"[2]. قال المراكشي: <<وهو برنامج حفيل، أودعه فوائد كثيرة، كاد يخرج بها عن حد الفهارس إلى كتب الأمالي المقيدة. وقفت على نسخة منه بخطه في ثمانية عشرة جزءا أكثرها من نحو أربعين ورقة.. عرف فيه أحوال رجاله الذين روى عنهم، وذكر أخبارهم ومناقبهم ومراتبهم في العلم وسيرهم وأخلاقهم...>>[3].

---

1 - انظر: ابن الأبار- التكملة: 674/2والمراكشي- الذيل والتكملة: السفر:5 القسم: 256/1 وما بعدها،وابن الزبير – صلة الصلة:115وابن القاضي- الجذوة: 48/2 ومخلوف- شجرة النور:161 والتازي-جامع القرويين: 179/1.

2 - تقدم لنا الحديث عنه في مصادر ترجمة السلالجي (انظر المصدر: 1).

3 - المراكشي – الذيل والتكملة: السفر: 5 القسم: 260/1.

ومن بين الشيوخ الذين درس عليهم وترجم لهم ـ اعترافا بفضلهم عليه وأستاذيتهم له ـ الشيخ أبو عمرو السلالجي، حيث ذكر أنه قرأ عليه علم التوحيد، وعلم الحديث، والفقه، وشيئا من علم التفسير، إلا أنه اختص به في علم الكلام وخصوصا من كتاب "الإرشاد". قال أبو الحسن بن مؤمن : <<قرأت على أبي عمرو كتاب "الإرشاد" لأبي المعالي الجويني قراءة تفقه ونظر، وقرأت بعض كتب "الرعاية" للمحاسبي قراءة تفكر واعتبار وتفقه، وسمعت قراءتها عليه مدة صحبتي له. وكذلك كتب"التلقين" لعبد الوهاب>>[1]، قال: <<وسألته عن مسائل في القرآن والحديث فأجابني بأجوبة مفيدة حسنة. وسمعت منه كثيرا من فتاويه ونظره، وابتدأت قراءة كتب الاصطلاح في مسائل الخلاف لأبي المظفر السمعاني –رحمه الله– عليه قراءة تفقه ونظر وتلقيح وترجيح..>>[2].

لقد حظي أبو الحسن بن مؤمن بمكانة خاصة لدى شيخه السلالجي، حيث كان موضع ثقته وأمين أسراره. وبمقابل هذا العطف والحدب كان السلالجي معظما عند تلميذه موقرا، وكانت أعمال أبي عمرو وأقواله تلقى إكبارا وتعظيما وعناية خاصة من تلميذه أبي الحسن. فقد ذكر هذا الأخير أنه لما أنجز السلالجي عقيدته "البرهانية" قام ببالِه أن يرتبها ويعمل لها شبه الخطبة، فشاور أستاذه في ذلك، ولكن أبا عمرو منعه من ذلك قائلا: <<لم أتعرض فيها لأن تكون تأليفا يكتب ويشتهر، فاتركها كما هي ولا تزد فيها شيئا فتخرج عما قصد بها>>[3].

1- ابن مؤمن – البغية، عن المديوني- الشرح: 60 وانظر أيضا اليفرني – المباحث: 1.

2- ابن مؤمن: ن ص.

3- نفسه.

وبفعل احتكاك ابن مؤمن بشيخه وإقباله على دروسه صارت له القدم الراسخة في علم الكلام الأشعري، فشهد له كل الذين قابلوه أو الذين ترجموا له بأنه كان مشاركا في هذا العلم. وهكذا يؤكد المراكشي بأنه كان: <<ماهرا في علام الكلام>>[1]. ويعترف ابن الزبير بذلك أيضا فيقول عنه: <<وكانت له مشاركة في علم الكلام وأصول الفقه>>[2]...

ونظرا لتقدمه في هذا العلم قام بنظم أراجيز فيه تعكس مدى اطلاعه، وتصف مقدرته الكبيرة على فهم دقائقه، قال المراكشي: <<ونظم [ابن مؤمن] في العقائد قصيدة جامعة كبيرة وقفت عليها بخطه>>[3]، وقال صاحب "صلة الصلة": <<ولابن مؤمن...أراجيز في علم الكلام وأصول الفقه وغير ذلك>>..[4].

وقد انتفع بتلميذ السلالجي هذا – بدوره – تلاميذ كبار عملوا على نشر أفكاره وآرائه بما فيها آراؤه الكلامية التي استمدها من شروح وتعليقات شيخه السلالجي، ومن أهمهم: أبو الحسن المفضل، وأبو عبد الله التجيبي، وأبو الربيع بن سالم، وأبو الحسن بن خيرة، وأبو الحسن بن القطان، وأبو البقاء يعيش بن القديم، وأبو الحسن الغافقي، وغيرهم كثير[5].

وكانت وفاة أبي الحسن بن عتيق بن مؤمن سنة: 598هـ/1201م ومولده سنة: 523هـ/1128م.

---

[1]- المراكشي – الذيل والتكملة: س: 5 ق: 260/1.
[2]- ابن الزبير – صلة الصلة: 115.
[3]- الذيل والتكملة: س: 5 ق: 261/1.
[4]- ابن الزبير – صلة الصلة: 115.
[5]- اتفقت المصادر التي ترجمت له على ذكر جل هذه الأسماء.

6-2- أبو عبد الله بن الكتاني

أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي عـــرف "بـــابن الكتاني"[1]. كان من أكبر أئمة فاس والمغرب علما وورعا وزهدا وعبادة. تنقل بين فاس والقيروان والأندلس، وفرمن الأندلس بسبب أحداث وقعت له هناك، فأرسل السلطان في طلبه[2].

درس على أبي عبد الله محمد بن يبقى وعلى أبي عمرو الســـلالجي، أخذ عنه علم الكلام وأصول الفقه، <<وكان أهل فاس يقولون: إنـــه لـــم يتخرج على أبي عمرو مثله ومثل عبد الحق السكوني>>[3].

وقد تأثر ابن الكتاني بشيخه السلالجي في تخصصه الأشعري وحتى في سلوكه الصوفي فهو القائل: [الوافر]

<<وما أبقى الهوى والشوق مني ❊ سوى نفس تردد في خيـــال
خفيت عن المنيـــة أن تـــرانـــي ❊ كأن الروح منى في محال>>[4].

ونظرا لميولاته الصوفية الكبيرة- التي تأثر فيها بشيخه أبي عمرو- فقد نسب إليه بعضهم تأليف كتاب في رجال التصوف هو كتاب "المستفاد في مناقب الصالحين والعباد من أهل فاس وما والاها من البلاد"[5].

---

[1]- انظر: التادلي – التشوف: 335 وابن القاضي – الجذوة: 220/1 ومخلوف – شجرة النور: 164 والكتاني – السلوة: 172/3. والتازي – جامع القرويين: 176/1 وابن الزبير الذي أخطأ حين ذكر أنه يدعى محمد بن عبد الكريم بإسقاط اسم أبيه انظر التكملة: 681/2.

[2]- انظر: اليفرني – المباحث: 93.

[3]- الكتاني – السلوة: 172/3.

[4]- ابن القاضي – الجذوة: 220/1 والكتاني – السلوة: 173/3.

[5]- ابن القاضي – المصدر السابق: ن ص. والصواب أنه ليس له وإنما هو لأبي عبد الله محمد بن القاسم بن عبد الكريم التميمي الفاسي، راجع مقدمة تحقيق التشوف لأحمد توفيق، ص:15 وما بعدها.

لقد كانت منزلة ابن الكتاني عند شيخه السلالجي وقدراتـه العلميـة وسيطرته على المذهب الأشعري في العقيدة –مذهب الدولـة الرسـمي– سببا في خلافته لأبي عمرو– بعد وفاة هذا الأخير– على كرسي العقيـدة والأصول في القرويين. فقام يعلم أهل فاس والواردين عليها من أنحـاء المغرب والأندلس مبادئ وتفاصيل الفكر الأشعري، انطلاقا من "العقيـدة البرهانية" السلالجية، ومن كتاب "الإرشاد"[1]– المرجع الأساسي للسلالجي وتلامذته في العقيدة– بعد أن انتهت إليه الرئاسة والمشيخة فـي أصـول الدين. يقول ابن العربي الحاتمي (ت: 638هـ/1240م) – الذي التقى بابن الكتاني في رحلته إلى فاس–: <<رأيت أبا عبد الله الكتاني بمدينة فـاس إماما من أئمة المسلمين في أصول الدين والفقه>>[2].

وقد تخرج على يد تلميذ السلالجي زمرة ونخبة من العلمـاء الكبـار <<كانوا منارا للعلم بعده في سائر أرجاء المغرب الكبير>>[3]، منهم أبـو الحجاج يوسف بن عبد الصمد (ت: 614هـ/ 1217م)[4]: <<قرأ عليه علم الكلام وأصول الفقه وصحبه إلى أن مات>>[5]، ومنهم أبو الحسـن بـن العطار (ت: 640هـ/1242م) الذي كان من أكبر أصحابه متقـدما فـي معرفة علم الكلام والاعتقادات[6]، ومنهم أحمـد بـن خلـف الشريشـي (ت: 641هـ/1243م) الذي كان بارعا في علم الكلام[7]، ولا يبعد أن يكون قد نقل الفكر العقدي السلالجي إلى مصر التي توفي بها. ومنهم أبو عبـد

---

[1]- انظر ابن الأبار – التكملة: 681/2 وابن رشيد – ملء العيبة: 226/2.
[2]- ابن العربي الحاتمي – الفتوحات المكية تح: عثمان يحيى. ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1977 السفر الخامس ص: 74.
[3]- التازي – جامع القرويين: 176/1.
[4]- من الذين درسوا على السلالجي، انظر تعريفه (ضمن التلاميذ).
[5]- الكتاني – السلوة: 174/3.
[6]- انظر التادلي – التشوف: 45 وابن القاضي – الجذوة: 469/2.
[7]- التعارجي – الأعلام: 143/2.

الله الناميسي الذي كانت له مشاركة متميزة في علم الكلام[1]، وأبو الحسن الشاري السبتي (ت:649هـ/1251م) الذي التقى بابن الكتاني قال: <<وأخذت عنه جملة وافرة من "إرشاد" أبي المعالي وتلخيصه [يعني البرهانية] تفهما وسمعت عليه رجزه>>[2].

لقد سمحت مرتبة أبي عبد الله الكتاني العلمية بأن يقوم هذا العالم بتأليف مجموعة من المؤلفات الهادفة إلى تنوير العقلية المغربية في مجال الكلام وغيره، فألف "رجزا في أصول الفقه"، وكتابا في "تراجم الصوفية"[3]، لكن أهم أعماله وأكثرها تأثيرا في المغاربة هو "شرحه للعقيدة البرهانية"[4]، هذا الشرح الذي استفاد منه جل الدارسين لفكر وعقيدة أبي عمرو السلالجي فيما بعد.

وقد كانت وفاته سنة: 596هـ/1295م، ونظرا لمكانته العلمية ولاحترام الناس له فقد حضر جنازته أبو دبوس الموحدي أمير الوقت[5].

6-3- أبو محمد السكوني (ت:580هـ/1184م)

هو عبد الحق بن خليل بن إسماعيل بن عبد الملك بن خلف بن محمد السكوني، يكنى أبا محمد[6] من أهل "لبلة" بالأندلس. بيته بيت علم ودين. وروى عن جماعة منهم أبوه أبو الحسن خليل السكوني، وعمه أبو محمد

1- انظر ابن الأبار – التكملة: 925/2 وابن القاضي – الجذوة: 430/2.

2- المصدر السابق: 681/2.

3- سبقت الإشارة إلى كتاب "المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد" انظر التحقيق الذي قام به أحمد التوفيق في مقدمة التشوف في شأن مؤلفه، ص: 15 وما بعدها.

4- ستكون لنا عودة للحديث بتوسع عن هذا الشرح في الفصل اللاحق عند حديثنا عن البرهانية وتأثيرها وشروحها.

5- ابن القاضي – الجذوة: 220/1.

6- انظر عنه: ابن الزبير: صلة الصلة: 4 والتجيبي – البرنامج: 248، وابن القاضي – الجذوة: 388/2 والتازي – جامع القرويين: 172/1.

عبد الغفور، وعن جده أبي أمه أبي إسحاق الموصلي، وأبي الأصبغ الطحان، وأبي بكر الطحان، وأبي بكر بن العربي، وأبي الحكم بن برطال، وأبي الفضل عياض وغيرهم..[1].

رحل السكوني بعد استكمال دراسته الأولى بالأندلس إلى فاس، وأقبل على دراسة علم الكلام الأشعري في حلقة أبي عمرو السلالجي- الذي كان في آخر أيامه - <<فقرأ عليه علم الكلام وأصول الفقه وأحكم عنه العلمين>>[2]، فصارت له المكانة العالية فيهما، حتى قال أهل فاس- كما ذكرنا آنفا- إنه لم يتخرج من مدرسة السلالجي مثله ومثل أبي عبد الله الكتاني بسبب تمكنهما من المذهب الأشعري العقدي[3].

وإذا كان من فضل لأبي محمد السكوني على الفكر السلالجي فسيكون في عمله على نقله إلى الأندلس وتعريف أهل ذلك البلد بالآراء الكلامية الأشعرية. إذ أن السكوني لم يلبث في فاس طويلا، فبمجرد تحصيله العلوم العقدية واللغوية -التي أخذها عن أبي بكر بن طاهر الخدب (ت:580هـ/1184م)[4] - قرر العودة إلى موطنه بالأندلس حيث تفرغ للتدريس بجامع قرطبة، ولقي مشيختها، فأدركه أجله هناك. وقد أثنى على علمه غير واحد، وذكروا أنه كان له فضل كبير في إشاعة العلوم بقرطبة خلال عصره. ووصفه ابن الزبير بأنه كان <<عالما كاملا وله أخبار دينية ومجالس إيمانية تدل على فضله وورعه وعمله بما علم -رحمه الله->>[5]، وهذا وصف يشي بنفاذ أثر مؤسس المدرسة أبي

1- انظر تأكيد تلمذته عليهم في المصادر المتقدمة.
2- ابن الزبير صلة الصلة: 4.
3- ابن القاضي – الجذوة: 388/2 والكتاني – السلوة: 174/3.
4- من علماء الأندلس ومن اللغويين الكبار، وهو محمد بن أحمد بن طاهر الأنصاري النحوي الإشبيلي، يكنى أبا بكر، ويعرف بالخدب. انظر ترجمته عند: ابن القاضي – الجذوة: 271/1 مثلا.
5- ابن الزبير – صلة الصلة: 4.

عمرو على تلامذته على المستوى النظري العلمي كما يظهر أثرا خفيـا آخر مارسه عليهم على المستوى الأخلاقي والسلوكي.

ومن تلاميذ السكوني المشهورين أبو بكر الصيرفي[1] <<والمحمـدون أبو الحكم وأبو عمرو وأبو الفضل وأبو الخطاب وهو آخر مـن حـدث عنه>>[2]. وكانت وفاته في حدود 580 هـ/1184م بقرطبة كما ذكرنا.

6-4- أبو الحجاج بن نموي (ت:614هـ/1217م)

يوسف بن عبد الصمد بن يوسف بن علي بن عبد الرحمن بن نموي يكنى أبا الحجاج، من أهل مدينة فاس. ولد عام:554هـ/1159م وتـوفي في التاريخ أعلاه[3].

أخذ عن جماعة من شيوخ بلده منهم القاضي ابن مضاء، كما أجـازه ابن بشكوال، وعبد الحق الأزدي وغيرهما. وتلقى علم الكلام عـن أبـي عمرو السلالجي في بداية حياته ثم قرأ علـى ابـن الكتـاني - خليفـة السلالجي في كرسي العقيدة بالقرويين - وصحبه إلى أن مات.

وبعد اكتمال دراسته واشتداد عوده ونضج أفكاره عمل ابـن نمـوي على التدريس بفاس، فقعد لذلك بمسجد زقاق الرواح مكان سكناه وسلفه.

ولما كانت دروسه تنبئ عن ثقافة واسعة وعلم جم، فقد ذاع صـيت تلميذ السلالجي هذا، وطار ذكره إلـى مـراكش وإشـبيلية. فاسـتدعي

---

[1]- انظر ترجمته عند ابن القاضي - الجذوة: 388/2.

[2]- ابن الزبير - صلة الصلة: 4.

[3]- انظر ترجمته بتوسع عند: ابن الأبار - التكملة: 740/2 وابن زرع - الذخيرة السنية: 51 وابن القاضي - الجذوة: 550/2 والتنبكتي - نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط: كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس: 1989: 626 والمنوني - العلوم والآداب والفنون: 118 والتازي - الجامع: 182/1.

للتدريس بكل المراكز العلمية الكبيرة. وبالفعل رحل إلى عاصمة الموحدين، كما انتقل إلى الأندلس فدرس بإشبيلية وأخذ عنه كبار علمائها.

وبعد عودته من رحلته العلمية اختار أن يعود إلى التدريس بفاس فجلس يعلم أهل مدينته كل العلوم التي حفظها، وخصوصا منها علم الكلام وأصول الفقه. فكانت له حلق بشرقي جامع القرويين وأخرى بجامع الأندلس الفاسي، وظل على هذه الحال إلى حين وفاته.

وقد وصفه صاحب "التكملة" بأنه كان <<إماما في علم الكلام والأصول، مثقفا به، متقدما في الحفظ والذكاء مع المشاركة في الفنون>>[1].

وبخصوص دوره في تطوير آراء مدرسته الأشعرية السلالجية، لم يكتف ابن نموي بنقل ما وصله من علوم الأشاعرة عن طريق المدرسة، بل تجاوز ذلك إلى مستوى الإبداع والاجتهاد والمناقشة التي تعكس شخصيته المتميزة، وبعد نظره، وهمته في خدمة الفكر الأشعري. وهكذا نجد بعض شراح "البرهانية" الكبار يعتمدون أقواله ويستدلون بترجيحاته ومواقفه. من ذلك ما استدل به شارح مجهول في مسألة بقاء "العرض" حيث قال: <<وقد اختلف في المسألة على ثلاثة مذاهب: فمذهب المعتزلة أن الأعراض يجوز بقاؤها، وهي قولة لبعض أهل السنة كالإمام ابن الخطيب وأبي الحجاج بن نموي وأبي المعالي، والذي عليه جمهور أهل السنة وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وهو الصحيح لأبي المعالي وابن الخطيب أن الأعراض لا يجوز بقاؤها..>>[2]، فانظر إلى تصنيفه

1- ابن الأبار – التكملة: 740/2.

2- المجهول – شرح البرهانية: 52.

أقوال ابن نموي إلى جانب أقوال المعتزلـــة وأقـــوال كبـــار الأشـــاعرة كالجويني وابن الخطيب وغيرهما.

وفي موضع آخر يستدل هذا الشارح بأقوال ابن نموي وآرائـــه فـــي قضية الجمع بين الشاهد والغائب إذ يقول: <<الوجوه التي يجمع بها بين الشاهد والغائب أربعة على ما قاله أبو المعالي: الحقيقة والمحقق، والعلة والمعلول، والدليل والمدلول، والشرط والمشروط، وزاد أبو الحجاج بـــن نموي أربعة: الوضع اللغوي، والحكـــم العقلـــي، والمســـتحيل العقلـــي، والواجب العقلي...>>[1].

إن اعتماد أقوال ابن نموي وآراءه عند المتخصصـــين فـــي الفكـــر الأشعري دليل على أن هذا التلميذ المخلص للمدرسة السلالجية قد تجاوز مرتبة التقليد إلى مرتبة الاجتهاد والتنظير المذهبي. وبذلك يكـــون أبـــرز مجتهد تخرج من مدرسة أبي عمرو الفاسية.

لقد تلمذ لابن نموي مجموعة من الطلبة الذين ظهر نبوغهم في علـــم الكلام منهم أبو الحسن بن إبراهيم التجيبي (ت:637هـــ/1257م) الـــذي <<مال إلى النظريات وعلـــم الكـــلام>>[2]، وأبـــو محمـــد بـــن الكمـــاد (ت:619هـــــ/1239م)[3]، وأبـــــو محمـــــد عبـــــد الله بـــــن بـــــاديس (ت:622هـ/1225م)[4]، وعلي الشاري الغـــافقي (ت:649هـــ/1251م)[5]، وغيرهم.

---

[1]- المصدر السابق: 69.
[2]- انظر عنه: ابن الأبار – التكملة: 687/2.
[3]- من علماء إشبيلية واستقضي بها. انظر عنه: ابن الأبار – التكملة: 510/1.
[4]- له تحقق بالعلوم ومشاركة في العلوم العقلية. انظر: ابن الأبار – التكملة: 513/1 وابن القاضي – الجذوة: 513/2.
[5]- كان مشاركا في جميع الفنون، انظر عنه: ابن القاضي – الجذوة: 485/2.

6-5- سليمان السطي (ت: 607هـ/1210م)[1]

يعتبر الشيخ سليمان بن المهدي بن النعمـــان المعروف بالسطي أحد أبرز خريجي المدرسة السلالجية. وهو ينسب إلى ســطة[2] -قبيلـــة مـــن صنهاجة-، وقد ولد بمدينة فاس، ولكنه انتقل منها إلى مـــراكش وعـــاش هناك[3].

أخذ السطي العلم عن مجموعة من العلماء منهم ابن الرمامة – شيخ السلالجي المتقدم – ومنهم سليمان بن عبد الـــرحمن الصـــنهاجي، كمـــا <<أخذ علم الكلام عن أبي عمرو عثمان بن محمد السلالجي>>[4].

وإلى جانب تأثره بعلم الكلام السلالجي تأثر السطي بتوجيهات أبـــي عمرو الروحانية وبسلوكاته الصوفية، وقد حكي عنه أنه كان ينشد كثيرا: [الطويل]

<<أما بعد غوصي في بحار الحقائق ❋ وطول انبساطي في مواهب خالقي

وفي حين إشرافي علـــى ملكوتـــه ❋ أرى طالبا رزقا إلى غير رازقـــي

وقد أذنت نفس بتفويـــض رحـــلها ❋ وأسرع في شوقي إلى الموت سائقي

وإني وإن أوغلت أوســـرت هاربا ❋ من الموت في الآفاق فالموت لاحقي>>[5].

---

[1]- انظر ترجمته في : ابن أبي زرع الذخيرة: 46 وابن القاضي – الجذوة: 515/2.
[2]- موطنها بقيادة "تروال" من دائرة "وزان" من بطون أوربة. انظر: الونشريسي – الوفيات تح: محمد حجي (ضمن ألف سنة من الوفيات) ط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر الرباط: 1396هـ/1976م ص: 117.
[3]- ابن أبي زرع – الذخيرة السنية: 46.
[4]- نفس المصدر والصفحة.
[5]- هذه أبيات لسعيد بن عبد الرحمن بن وهب بن عبد ربه كان السطي يكررها دائما. انظر عن ذلك ابن أبي زرع المصدر السابق: ن ص.

6-6- خيرونة (ت: 594هـ/1197م)

ذكرنا سابقا بأن المرأة المغربية قامت بدور رائد في المجتمع عبر جميع مراحل التاريخ، وفي عصر الموحدين نبغت بعض النسوة اللائي أقبلن على العلم والدراسة جنبا إلى جنب مع الرجال. وهكذا كانت أم هانئ بنت القاضي عبد الحق بن عطية تدرس العلوم، وقد أخذ عنها غير واحد من علماء عصرها، كما أنها ألفت في الوعظ والإرشاد[1]، وثبت أن << زينب بنت يوسف بن عبد المؤمن بن علي درست الأصول على أبي عبد الله بن إبراهيم إمام التعاليم والفنون فكانت عالمة، وحفصة الركونة كانت أستاذة نساء دار المنصور بمراكش وكانت أديبة زمانها بل أستاذة عصرها>>[2]. كما نبغت أم عمر بنت أبي مروان بن زهر الطبيبة، وورقاء بنت ينتان الفاسية الشاعرة وغيرها...

ومن بين النساء المتميزات لهذا العصر واللائي كان لهن دور بارز في الترويج لعلم الكلام الأشعري بالمغرب وبفاس: الزاهدة "خيرونة" أو"خدونة" وهي من <<النساء الأندلسيات اللاتي دخلن المغرب لهذا العصر واتصلت بأعلامه وتوفيت به..>>[3].

كانت خيرونة تتقن الفقه وتبحث في أحكامه العملية، كما اهتمت بتزكية حياتها الروحية فاعتنت بدراسة الكتب الصوفية وتقليد أئمة التصوف حتى صارت <<من الزاهدات العابدات>>، واهتمت بأمور

---

[1]- عبد العزيز بن عبد الله – المرأة المراكشية في الحقل الفكري. دراسة ضمن صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد. ع: 1 – 2 س: 1378هـ/1958م ص: 272.

[2]- المرجع السابق ن ص.

[3]- المنوني – العلوم: 35.

العقيدة إذ <<كانت تحضر مجلس عثمان السلالجي إمام أهل فاس في الأصول>>[1].

ومما يذكر عن مفاخر خيرونة – التلميذة النجيبة للسلالجي – أنها كانت السبب الرئيسي في تأليفه للكتيب الذي اشتهر به: "العقيدة البرهانية". فمن أجلها قام أبو عمرو بوضع عقيدته، ونزولا عند رغبتها بادر إلى ذلك– كما يخبرنا ابن مؤمن – حيث قال: <<كان بمدينة فاس امرأة تسمى خيرونة وكانت من الصالحات القانتات الزاهدات العاقلات المؤمنات، وكانت تعظم [أبا عمرو] وتوقره وتلزم مجلسه، فرغبت إليه أن يكتب لها في لوحها شيئا تقرأه على ما يلزمها من العقيدة، فكان يكتب لها في لوحها فصلا متى كلفته ذلك، فكانت تحفظه فإذا حفظته ومحته كتب لها لوحا ثانيا، فكان ذلك دأبها حتى كملت لها عقيدة وكتبتها وكتبت عنها ولقبت ب"البرهانية">>[2].

وهكذا استطاعت هذه المرأة الزاهدة أن تحقق ما عجز عنه الرجال المقربون إلى أبي عمرو، فدفعته إلى الكتابة والتأليف بعدما كان يفر من ذلك ويخشاه طيلة حياته، وبذلك تكون صاحبة الفضل في نشر وإذاعة آراء ومواقف شيخها في كل البلاد.

وقد توفيت هذه الصالحة سنة: 594هـ/1197م ولمكانتها العلمية والدينية دفنت بإزاء قبر الفقيه دراس بن إسماعيل الذي دفن شيخها السلالجي بإزاء قبره.

---

[1]- ابن مؤمن – البغية عن المديوني – الشرح: 60 وانظر اليفرني – المباحث: 1.

[2]- ابن مؤمن المصدر السابق: ن ص.

6-7- أبو القاسم الأنصاري

وهو من تلاميذ السلالجي المقربين، إليه يرجع الفضل في نقل أهم أطوار حياة أبي عمرو، وقد اعتمد التادلي في "التشوف" على أخباره في نقله سيرة مبحوثنا.

إن كل ما نعرفه عن هذا الرجل أن اسمه أحمد واسم أبيه عيسى وكنيته هي: أبو القاسم[1]، وأنه عاش بعد أبي عمرو، لأنه يروى سيرة أبي عبد الله التاودي الذي عاش بعد السلالجي. أما ما عدا هذه المعلومات الشحيحة فلا نملك شيئا نلقي به الضوء على شخصيته ونوعية علاقته بالسلالجي.

ويظهر لي أن هذا الأنصاري كان من تلاميذ السلالجي المهتمين بالعجائب الصوفية والكرامات الشخصية، ولذلك اقتصرت أخباره ورواياته على هذا الجانب في سيرة أبي عمرو، ولم تذكر له اهتمامات بالجوانب العلمية أو الفكرية الأخرى.

ورغم أن الأنصاري كان عمدة التادلي في نقل أخبار عدد كبير من صوفية المغرب كأخبار أبي الحسن ابن حرزهم[2]، وأخبار عبد الله التاودي[3]، وغيرهما، إلا أن المصادر التاريخية وكتب التراجم - بما فيها "التشوف" - لم يمدونا بمعلومات مفيدة عنه. ولذلك نرجح أن يكون الأنصاري شخصا عاديا من التلاميذ البسطاء الذين اهتموا بنقل سير

1- المصدر المتقدم. صفحات: 170 - 173 - 198 - 201 وانظر أيضا كنون - السلالجي: 18.
2- التادلي - التشوف: 170.
3- نفسه: 272 - 274.

الصالحين والبحث في أخبارهم ومناقبهم، ولم تكن له مشاركة علمية تذكر.

6-8- أبو الربيع الشرطي

من التلاميذ الفاسيين الذين أخذوا عن السلالجي، وقد ذكره ابن الأبار في "التكملة" وقال عنه إنه: <<من أهل فاس ممن شارك [أبا عمرو] في الأخذ عن ابن الرمامة، وأخذ عنه علم الكلام>>[1]. وباستثناء هذه المعلومة لا نعثر على أخبار تلقي الضوء على حياة الرجل وعلاقته العلمية الأخرى بالسلالجي.

6-9- علي بن خيار الفاسي (كان حيا عام 601هـ/1204م)

من التلاميذ الذين ثبت لدي أنهم تلمذوا للسلالجي، علي بن خيار الفاسي البلنسي الأصل أبو الحسن. فقد ذكر صاحب "الذيل والتكملة" أنه كان حيا سنة:601، وسمع بفاس على أبي عبد الله بن الرمامة، وأبي عمرو السلالجي. وكان حافظا فقيها رافضا للتقليد، ميالا إلىالنظر والاجتهاد، متفننا، حسن المشاركة في العربية وعلم الكلام وأصول الفقه والتصوف[2].

6-10-أبو يعقوب التادلي(ت:627هـ/1230م) هل درس على السلالجي؟

من الأعلام الذين وقع الخلاف في تلقيهم العلم بمجالس أبي عمرو السلالجي مؤلف "التشوف" يوسف بن يحيى بن عيسى بن عبد الرحمن

1- كنون – السلالجي: 19.

2 - انظر: ابن عبد الملك – الذيل والتكملة، س: 8 ق: 1 ص: 164.

التادلي المعروف بابن الزيات[1]، -وهو من رجال التصوف والأدب والتاريخ الفاسيين-.

إن المثير في موضوع هذا الرجل هو التساؤل الذي يطرح حول إمكانية دراسته على أبي عمرو السلالجي، فالتنبكتي يؤكد نقلا عن راو يدعى الحضرمي أن ابن الزيات التادلي <<صحب أبا العباس السبتي، ولقي ابن حوط الله، والسلالقي>>[2]. ولكن الوقائع التاريخية والوثائق لا تسعفنا لتبني رأي التنبكتي المذكور. ونجد أنفسنا مضطرين للاتفاق مع أحمد التوفيق -محقق "التشوف"- الذي ركز في نفي تلمذة التادلي المباشرة لأبي عمرو على معطيات وأدلة أجملها في قوله: <<إن ابن الزيات ذكر السلالجي وترجم له في التشوف، ولم يذكر ما يفيد أنه لقيه، وإن كان قد ذكر أنه قدم مراكش وفيها أخذ عن ابن الإشبيلي ثم رجع إلى فاس للتدريس بها، وذكر أن وفاته كانت سنة أربع وستين وخمسمائة. وعلى فرض وفاة أبي عمرو السلالجي قد تأخرت إلى سنة أربع وسبعين حسبما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين، فإن القرائن تستبعد أن يكون ابن الزيات لقيه. فأساتذته الآخرون متأخرون ولا يمكن أن يكون قد أخذ إلا عن الأقران>>[3].

وعلى هذا يكون ابن الزيات قد أخذ عن تلامذة السلالجي ولا يمكنه أن يكون قد أخذ مباشرة عن أبي عمرو نظرا للاعتبارات السابقة. ومع ذلك فيبقى- في نظرنا- ضمن الدفعة الثانية التي تخرجت من المدرسة السلالجية والتي تأثرت بالجانب الصوفي- في حياة الرجل- بصفة خاصة.

1- انظر مقدمة أحمد التوفيق في تحقيق التشوف: 5 وما بعدها.

2- انظر نيل الابتهاج: 626 وكفاية المحتاج – مخطوطة الخزانة الحسنية رقم: 681 صحيفة: 300.

3- أحمد التوفيق – مقدمة تحقيق التشوف: 10.

6-11- أبو عبد الله بن رشيد (ت:721هـ/1321م) من التلاميذ غير المباشرين:

نعم إن اعتراف أبي عبد الله محمد بن عمر الفهري المعروف بابن رشيد – المحدث الكبير والخطيب المرموق بسبتة والمغرب كله –[1] بفضل أبي عمرو السلالجي على ثقافته العقدية – رغم أنه عاش في فترة متأخرة عن عصر أبي عمرو–، هو الذي جعلنا نضعه ضمن تلاميذ المدرسة السلالجية. فقد أورد ابن رشيد في كتابه "ملء العيبة" أنه روى من بعض الطرق كتاب "الإرشاد" عن السلالجي صاحب "البرهانية". قال: <<قرأت جميعه تفقها على الشيخ الصالح الزاهد الورع الفاضل أبي بكر يحيى بن ثابت البهراني، وأخبرني به قراءة منه بفاس على الشيخ العالم الزاهد الورع القاضي أبي عبد الله بن عبد الكريم الفندلاوي المعروف بابن الكتاني، عن الإمام الزاهد أبي عمرو الفاسي المشهور بالسلالقي مؤلف "عقيدة البرهانية" المشهورة ب"السلالقية" وهي على صغر جرمها مختصر "الإرشاد">>[2].

هؤلاء –إذن– هم أهم تلامذة السلالجي الذين وقع التصريح بتلمذتهم للسلالجي في كتب التراجم والسير، وإن كنا نعتقد اعتقادا جازما بأن هناك عددا كبيرا غيرهم أهملته تلك المصادر إما بسبب عدم اشتهاره وتقدمه في الحقل المعرفي، أو نظرا لانطوائه وتأثره بالجانب الصوفي في حياة الشيخ، ففضل التستر وعدم الاشتهار.

لقد عاش السلالجي حياته المتبقية – بعد رجوعه من مراكش – عاملا على تكوين هذا الرعيل من العلماء الجدد، وأشرف بنفسه على

---

[1]- انظر ترجمته مثلا في: ابن القاضي – درة الحجال في غرة أسماء الرجال – نشر: ي – س – علوش ط: المطبعة الجديدة الرباط: 1934 القسم الأول ص: 201 ومخلوف – شجرة النور: 216 وكحالة – معجم المؤلفين: 93/11.

[2]- ابن رشيد – ملء العيبة: 225/2 – 226.

توجيههم وبناء فكرهم العقدي والصوفي. وكان السلالجي خلال ذلك يزداد تقوى وورعا وتقدما في مراتب العلم والصلاح حتى اعتبر عند غير واحد من المؤرخين بأنه بلغ في أيامه الأخيرة <<درجة الإمام أبي المعالي الجويني إمام الحرمين>>[1]. كل ذلك بسبب تأسيسه للمدرسة الأشعرية بالمغرب الأقصى.

7- الوفاة

قال أبو الحسن بن مؤمن:<<توفي أبو عمرو- رحمه الله وعفا عنه- في ليلة الأحد لثلث الليل الأخير من ليلة إحدى وعشرين من جمادى الآخرة سنة أربع وسبعين وخمسمائة، ودفن خارج باب الجيزيين من مدينة فاس: عند قبر دراس بن إسماعيل وصلى عليه الفقيه أبو محمد عبد الخالق بن عبد الرحمن بن خنوسة، وحضره من الخلق جمع عظيم وحفل شنيع، وأسف الناس عليه لفقده ودعوا له وتبركوا به>>[2].

هكذا إذن يؤرخ ابن مؤمن لوفاة أبي عمرو بسنة: 574هـ/1178م.أما التادلي- صاحب"التشوف" فيخالف ابن مؤمن في ذلك التاريخ ويذكر أن السلالجي مات بفاس في << شهر جمادى الثانية عام أربع وستين وخمسمائة>>[3]. وقد نقل عن التادلي هذا التاريخ ووافقه عليه كل من اليفرني[4]، وابن أبي زرع[5]، وابن غازي[6]، وابن القاضي[7]، وابن

1- ابن الأحمر وغيره – البيوتات: 45 والكتاني – السلوة: 183/2 والتعارجي – الأعلام: 6/9.
2- ابن مؤمن – البغية: عن المديوني - الشرح: 63.
3- التادلي – التشوف: 198.
4- المباحث العقلية: 28.
5- الأنيس المطرب: 266.
6- بغية الطلاب: كراسة: 7/19.
7- الجذوة: 458/2 وقال: <<توفي بفاس يوم الحادي والعشرين من جمادى الآخرة عام أربعة وستين وخمسمائة، ودفن خارج باب الفتوح بإزاء قبر دراس بن إسماعيل>>.

عيشون[1]، والتستاوني[2]، والقادري[3]، الكتاني[4]، ومن المعاصرين:مخلوف[5]، والتعارجي[6]، والزركلي[7]، والمنوني[8]، والتازي[9]، وغيرهم.

ومن جهة ثانية ذهب صاحب "بيوتات فاس" إلى أن الوفاة المختلف فيها وقعت سنة: 594هـ/1197م[10]. وحكى ابن القاضي أيضا أن هناك رواية تؤيد هذا التاريخ[11]، ونقل عنه الكتاني في "السلوة"[12] هذه الرواية كذلك.

وبذلك نكون أمام ثلاث روايات لتاريخ وفاة السلالجي: الأولى ترى أنها كانت سنة: 564، والثانية ترجعها إلى عام: 574، بينما الثالثة تؤخرها إلى سنة: 594هـ.

وإذا رجعنا إلى هذه المصادر والمراجع فإننا نجد أن أقربها عهدا بالسلالجي وألصقها صلة بحياته وأكثرها نقلا لتفاصيل أخباره هو المصدر التاريخي لأبي الحسن بن مؤمن – وأعني به كتاب وفهرس "بغية الراغب" –. فقد أتى فيه ابن مؤمن بمعلومات وافية عن السلالجي،

---

[1]- الروض العاطر الأنفاس: 202.
[2]- نظم كتاب التشوف وشرحه: 159.
[3]- الإكليل: 178.
[4]- السلوة: 183/2 وقال: <<توفي بمدينة فاس يوم الأحد الحادي والعشرين من جمادى الأخير عام أربعة وستين، وقيل عام أربعة وسبعين وخمسمائة..قال في "التفكر والاعتبار": وقبره هناك مشهور عند العلماء يزار والدعاء عند ضريحه مستجاب <<!!!!>>، وقد كان شيخنا والد والدنا أبو عبد الله سيدي، محمد بن عطية – يعني السلوي الأندلسي دفين الجبيل من فاس الأندلس – ملازما زيارته عند صلاة العصر من يوم الجمعة ويحض أصحابه على زيارته، وكذلك الفقيه الأستاذ سيدي عبد الرحمن بن القاضي>> (!!!).
[5]- شجرة النور: 163.
[6]- الإعلام: 6/9.
[7]- الأعلام: 209/5.
[8]- العلوم: 150.
[9]- الجامع: 163/1.
[10]- ابن الأحمر – البيوتات: 45.
[11]- ابن القاضي – الجذوة: 183/2.
[12]- الكتاني – السلوة: 183/2.

وأخبر بأمور لم يتعرض لها أي من المصادر الأخرى، وأكثر من ذلك أن ابن مؤمن كان تلميذا للسلالجي وكان يتتبع حياته ويسجل تفاصيل سيرته مرة بعد مرة – حسب ما يظهر من النصوص المنقولة عنه في شرح المديوني – كما أن ابن مؤمن أخبر أنه كان متفرغا للدراسة عليه في آخر أيامه[1]، وهذا يجعلنا – نتفق مع كنون–[2] في ترجيح قول ابن عتيق والأخذ بتاريخ: 574هـ كتاريخ حقيقي لوفاة مبحوثنا، كما يدفعنا ما تقدم إلى اعتبار ما ادعاه التادلي ونقله عنه غيره واحد من المتأخرين ضعيفا، لأن روايته التي تزعم أن السلالجي توفي عام: 564هـ رواية غير دقيقة. كما نذهب إلى تضعيف الرأي الثالث الذي يؤرخ للحدث بسنة: 594هـ، لأن هذا التاريخ متأخر جدا مع أننا لا نجد حديثا عن السلالجي بعد السبعينيات من ذلك القرن.

ومن طريق آخر يتأكد لدينا أن ما أخبر به ابن مؤمن صحيح بالنظر إلى المدة التي قضاها السلالجي بفاس بعد رجوعه من مراكش، حين تقدم لنا أنه عاد إلى مركز نشأته حوالي سنة: 556هـ أو 557هـ. فإذا افترضنا أنه توفي سنة: 564هـ – كما يدعي التادلي وأتباعه – فمعنى ذلك أنه لم يعش بعد العودة إلا سبع سنوات، وهذه مدة قصيرة غير كافية لأن يحقق أبو عمرو الشهرة التي أحرزها، ويؤسس المدرسة الكلامية والصوفية الكبيرة، ويعمل بنفسه على تخريج رجالها. فلم يبق لنا – والحالة هذه – إلا الأخذ بما ذكره ابن مؤمن في ذلك التاريخ.

---

[1]- انظر بغية ابن مؤمن عند المديوني – الشرح: 61.
[2]- كنون – السلالجي: 31.

وبعد فإن أهم أثر خلده التاريخ للسلالجي، وجعل اسمه يبقى على لسان كل عارف بعلم الكلام المغربي هو مختصره في العقيدة:"العقيدة البرهانية"، وهو الأثر العلمي الوحيد الذي وصلنا له. وهو على وجازته قد مارس فعلا واضحا في العقل المغربي، وكتب له من الرواج والانتشار ما لم يكتب للمؤلفات الضخمة والمجلدات. لأجل هذا سنخصص الفصل اللاحق من هذا البحث للحديث عنه، من حيث أسباب تأليفه (خاصة وعامة)، ومن حيث مصادره، وشروحه، وآراء العلماء فيه.



الفصل الثالث

برهانية السلاجي وشروحها



تمهيد

لم تحتفظ لنا الخزانات العامة والخاصة بكتب للسلالجي، ولم تـذكر المصادر التاريخية وكتب التراجم أن أبا عمرو السلالجي ألف تأليفـا أو ترك إنتاجا فكريا أو علميا، اللهم إلا ما أجمع الباحثون على نسبته إليـه وهو: "العقيدة البرهانية"، وبعض أشعار منها المتفق على نسبته إليه وهو شعره في أهل فاس المتقدم:[البسيط]

<< خذوا ضماني ألا تفلحوا أبدا ❊ ولو شربتم مداد الكتـب بالصحـف
أنتم صغار كبار عند أنفسكـم ❊ هل يستوي من يقيس الدر بالصدف>>[1].

وفيها المختلف في نسبته إلى أبي عمرو، وهي أبيات نقلها صـاحب "التشوف" قال كنون: <<في بعض أبياتها غموض وتحريف>>[2]، وهـي: [الطويل]

<<إذا العلم لم تغش غـرائبه قلبـي ❊ ولا شاقني منه إلـى المنهل العـذب
ولا أنا ممن جاوز الدرب ناهضا إليه ❊ ولا أرضى مـقـامـي مـن ربـي
ولا كان حظـي منـه إلا حكـايـة ❊ على الناس أتـلوها فحسبي إذا حسبي
أليس عجيبـا أن نفسـي حقيقـتـي ❊ وما سلمها سلمي ولا حربها حربـي
تمر بنا الأيـام تحـت لجـاجـة ❊ ومـا ينقضـي لـومي عليهـا ولا عتـبـي
أيا ذات نفسي فارفقـي بـي فإنهـا ❊ لطـائف تستولي فتنبي بمـا تـنبـي
هي العروة الوثقى هي السنة التـي ❊ يمر عليها مقـتـفي أثـر الـركـب

---
[1]- ابن القاضي – الجذوة: 458/2.
[2]- كنون – عثمان السلالجي: 18.

ولا تـرض بالحظ الخسيس سفاهة ❊ فمثلك من قد حل في المـنزل الرحب
تجافوا عن الدار التي أصبحوا بها ❊ على غربة واستوطنوا حضرة الـقرب
وإن كان لا ينجيك إلا ركـوبهـا ❊ فماذا التجافي عـن مجاورة الرب>>[1].

فمن الباحثين من نسب هذه الأبيات للسلالجي كالمديوني[2]، ومنهم من سكت عن ذلك مكتفيا بإيرادها بعد ترجمة السلالجي كما فعل صاحب "التشوف" دون تعليق.

وعلى هذا يكون المؤلف المهم والأساسي للسلالجي الذي لم يختلف في نسبته إليه اثنان هو "العقيدة البرهانية" مختصرة في العقيدة. وهو <<من حيث الحجم أشبه بمقدمة ابن آجروم في النحو. ومن الغريب أن تقوم شهرة الرجلين على مؤلف بهذه المثابة من الصغر، ولكن العبرة بالكيف لا بالكم وبالنوع لا بالعدد>>. كما يقول عبد الله كنون[3].

إن هذه العقيدة المختصرة – كما ذكرت آنفا – فعلت في الفكر العقدي المغربي ما لم تفعله المؤلفات الضخمة، وأثرت فيه بما لم تؤثره الكتب المطولة، فقد كان لحجمها الصغير ودقة عباراتها، دور فعال في إقبال المغاربة عليها بكل أصنافهم وفئاتهم وأعمارهم وتخصصاتهم. فالتفوا حولها وقاموا بحفظها وتعلمها وشرحها كل حسب طاقته وإمكانياته.

ولئن كان الاعتقاد لدى الكثير من الباحثين بأن مؤلفات المهدي بن تومرت – زعيم الموحدين – العقدية كانت العامل الأساس في انتشار

---

[1]- التادلي –التشوف: 200 – 201 والمديوني – شرح البرهانية: 55 – 56. وقال: ((أنشدني بعضهم له...)).
[2]- المصدر السابق – ن ص.
[3]- كنون – عثمان السلالجي: 26 – 27.

الفكر الأشعري بالمغرب، فإن مؤلف السلالجي المذكور - في نظري- لا يقل عنها تأثيرا في تحقيق ذلك الانتشار، بل لربما كان دوره في ذلك أكبر وأوضح - كما سأوضح فيما بعد-.

لهذا السبب ولأسباب كثيرة، سنقوم بتفصيل الكلام عن هذه العقيدة أولا من حيث أسباب تأليفها، وثانيا من حيث المصادر التي اعتمدها السلالجي في التأليف، وثالثا من حيث التأثير الذي مارسته على الفكر والعقيدة المغربيين، ثم سنصل في الأخير للتعريف بشروح المغاربة على هذه العقيدة ودراسة أهمية كل شرح. ولنبدأ بأسباب تأليفها الخاصة والعامة، ثم بمصادر التأليف.

1- أسباب التأليف ومصادره

1-1- أسباب التأليف

عرفنا بأن الأسباب الخاصة والمباشرة التي دفعت أبا عمرو لتأليف "برهانيته" كانت متعلقة بخيرونة تلميذته. هذه المرأة الأندلسية الزاهدة التي تعاطت للعلم والدراسة، وأرادت أن تتعلم من أمور الكلام ما يجعل عقيدتها في مأمن من الانحراف والزيغ، فرغبت إلى السلالجي - شيخ الفاسيين في علم الاعتقادات - أن يكتب لها عقيدة مختصرة وافية بمطلوبها. فكتب لها السلالجي "عقيدة"مرة بعد مرة، ولكن هذه العقيدة ما لبثت أن اكتملت، وظهر تميزها وإحكام تأليفها، فانتشرت بين الناس وذاع صيتها فسميت "بالبرهانية". ولا بأس أن نعيد النص الذي قص فيه ابن مؤمن موضوع "البرهانية" وأسباب تأليفها لأهميته في هذا المبحث. يقول ابن مؤمن: <<كان بمدينة فاس امرأة تسمى خيرونة، وكانت من

الصّالحات القانتات الزاهدات الغافلات المؤمنات، وكانت تعظمه وتوقره وتلزم مجلسه، فرغبت إليه أن يكتب لها في لوحها شيئا تقرأه على ما يلزمها من العقيدة. فكان يكتب لها في لوحها فصلا متى كلفته ذلك، فكانت تحفظه، فإذا حفظته ومحته كتب لها لوحا ثانيا، فكان ذلك دأبها حتى كملت عقيدة وكتبتها وكتبت عنها ولقبت ب "البرهانية" وصارت بأيدي الناس كثيرا>>[1].

فلما وصلت هذه العقيدة إلى يد أبي الحسن بن مؤمن – تلميذ السّلالجي وراوية أخباره – جاء إلى أبي عمرو يستشيره في وضع مقدمة لها وترتيبها في فصول لتأخذ شكل تأليف. فلما سأل السلالجي في ذلك رفض الشيخ هذا الاقتراح واعترض عليه بشدة مخافة السمعة والرياء. يقول ابن مؤمن: <<فأخذتها [أي البرهانية] وقام بفكري أن أرتبها فصولا وأعمل لها شبه الخطبة، ثم شاورته في ذلك فمنع منه وقال لي: لم أتعرض فيها أن تكون تأليفا تكتب وتنتشر، وإنما كتبتها لخيرونة على وجه [كذا]. فشاء الله أن تشيع فاتركها كما هي ولا تزد فيها شيئا فتخرج عما قصد بها. [قال أبو الحسن:] فتركتها كما هي>>[2].

إن هذه الرواية توضح بجلاء أن الأسباب الخاصة التي دفعت أبا عمرو إلى تأليف "البرهانية" ترتبط ارتباطا وثيقا بالدور الإصلاحي التعليمي الذي تفرغ له بعد رجوعه إلى فاس، فهو لم يقصد بهذا العمل أن يصبح تأليفا يفتخر به ويستعلى به على الناس، وإنما أراد أن يساهم به

1- ابن مؤمن – بغية الراغب، عن المديوني – الشرح: 60- 61، وانظر في هذا المعنى: ابن الأحمر وغيره – بيوتات فاس: 45 وابن القاضي – الجذوة: 2/ 458 والكتاني – السلوة: 183/2، والتعارجي – الأعلام: 6/9 والزركلي – الأعلام: 209/5.

2- ابن مؤمن – بغية الراغب، انظر المديوني – الشرح: 61.

فقط في مساعدة طلبته على تحصيل العلم الأشعري وعلى ترسيخ العقيدة في أذهانهم. ولا يعني هذا أن السلالجي كان يخشى من انتشار آرائه الكلامية، كلا وإنما كان يخاف أن تصبح مؤلفاته وسيلة للدعاية له وسببا في افتخار أهله وتلامذته به، وطريقا للتباهي بعلمه ومقدرته. فهذا التأويل هو الذي ينسجم مع طبيعته النفسية ومع مواقفه المتعددة، إن مع المرابطين أو الموحدين أو مع أهل فاس. فقد خشي السلالجي أن تتعارض عملية تأليف وإشاعة "البرهانية" مع القواعد والمبادئ التي نذر حياته للدفاع عنها، وأثبت للخاص والعام وللأصدقاء وللأعداء أنه في مستوى التحدي الذي رفعه من أجلها.

إن السلالجي من نوع خاص من العلماء، النوع الذي يحبذ العمل في الخفاء، ويسلك طريق البناء في تستر، ويرفض الظهور بمظهر الرئاسة العلمية، رغم طول باعه وتعمقه في قواعد وقضايا العقيدة الأشعرية.

وقد كان بودي أن أتعرض هنا للأسباب العديدة التي ساعدت على رواج فكر "البرهانية" في حياة مؤلفها حتى تطوع ابن مؤمن لوضعها في شكل تأليف كامل، بيد أنني رأيت أن ذلك سيدفعني إلى اجترار ما سبق أن أثرته سابقا عند حديثي عن الواقع البيئي الذي واجهه السلالجي خلال أيام دراسته في عهد الدولة المرابطية، والذي اتسم بالتحجر وتعقد المادة المقررة، مما أدى إلى تشكل مدرسة جديدة للثقافة المغربية ظهرت إرهاصاتها قبيل انهيار حكم المرابطين، وتقوت بفضل التغطية والحماية الثقافية التي ضمنتها لها الدولة الموحدية. ومن هنا فإن "البرهانية" كانت بمثابة الجوهرة الثمينة التي عثر عليها شباب العلماء ومتطلعوهم للتجديد، وكانت كأس الماء البارد الذي قدمه أبو عمرو السلالجي إلى المحترقين

بلظى الجمود الفكري، فأقبلوا إليها متهافتين واجتمعوا على حفظها وتعلمها متلهفين.

إن "العقيدة البرهانية" التي اشتهرت وذاع صيتها – ولا أبالغ إذا قلت بأنها عرفت أكثر من صاحبها السلالجي –، كانت مطلبا ملحا استوجب صدورها ظروف العصر، وحاجات ثقافية وعقدية ألزم التطور الفكري والكلامي للمغرب انبعاثها من أجل مسايرة الخط الفكري الجديد الذي سلكه الفكر العربي والإسلامي بالمشرق.

فكان السلالجي "وبرهانيته" إفرازا لكل هذه الظروف، وكانت "البرهانية" وصاحبها رائدي عملية التجديد التي شهدها علم الكلام والحياة الثقافية بالمغرب في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي.

وقبل أن نتحول للحديث عن مصادر "البرهانية" نتجه بسرعة للإجابة عن سؤال متعلق بسبب تسمية هذا المختصر العقدي "بالبرهانية"؟[1].

معلوم أن العقيدة مشتقة من العقد وهو الربط والشد والإحكام، وهي فعلية بمعنى مفعول، أي معقود على ما دلت عليه مما يجب لله تعالى وما يجوز ويستحيل[2].

وأما نسبتها إلى البرهان قال أبو الحسن الطنجي – أحد شراحها –: <<لم ينسبها [والأصح أنها لم تنسب] إلى الدليل لأن البرهان موضوع للقطع واليقين بخلاف الدليل فإن الاصطلاح يختلف فيه، فتارة يطلق على

---

[1]- تفرد كحالة بذكر اسم آخر "للبرهانية" عندما تحدث عن السلالجي فقال: ((من آثار العقيدة البرهانية أو قوة الإرشاد))، ولسنا ندري المصدر الذي استقى منه هذه التسمية. انظر: معجم المؤلفين: 159/2. أما حاجي خليفة فذكر لها اسما آخر هو: ((إيضاح العقيدة البرهانية))، انظر: كشف الظنون، ط: 2 طهران: 1370هـ / 1947م ج: 2 ص: 1158.

[2]- اليفرني – المباحث العقلية: 28.

ما أفاد الظن وتارة يطلق على ما أفاد القطع. واعلم أن البرهان في اللغة وهو الحجة الواضحة الوثيقة. يقال: برهن على كذا إذا أقام عليه حجة واضحة، ثم نقل في الاصطلاح إلى ما يفيد اليقين بذاته. ولهذا قال أهل الاصطلاح: البرهان هو ما أفاد إفادة لا تتصور بغيره، وإنما كانت كذلك لأن مقدمته لا تكون إلا ضرورية كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية. وإذا كانت المقدمات يقينية ضرورية فالنتيجة كذلك لأن لازم الحق حق>>[1]. فهل طبق السلالجي في برهانيته قواعد البرهان هاته؟ هذا ما سنعرفه في الباب الثاني والأخير من هذا البحث.

1-2- مصادر البرهانية

ذكر ابن رشيد السبتي (ت:721هـ/1321م) أن <<"العقيدة البرهانية" المشهورة بالسلالقية...[هي] على صغر جرمها مختصر "الإرشاد">>[2]. وقد تكررت هذه القولة عند غيره في مناسبات كثيرة، حتى لقد شاع أن "البرهانية" عمل مركز هدف به السلالجي تلخيص مسائل كتاب "الإرشاد" للجويني واختزال آرائه في قضايا العقيدة الأشعرية.

وهذا الكلام في اعتقادي له من الصحة الشيء الكثير، - وإن كنت أحتفظ بملاحظات عليه سأوضحها أثناء مناقشتي لآراء السلالجي العقدية ومقارنتها بآراء المدرسة المشرقية في الباب الأخير من هذا البحث -. وفي انتظار ذلك لا أملك إلا تأييد رأي عدد غير قليل من الباحثين الذين أعلنوا أن "البرهانية" مختصر "الإرشاد". وبذلك يكون هذا المؤلف هو

1- المصدر السابق – ن ص.
2- ابن رشيد – ملء العيبة: 226/2.

المصدر الأساسي– إن لم يكن الأوحد – الذي اعتمده أبو عمرو في وضعه "للبرهانية".

ولذلك ومن أجل فهم أوسع لحيثيات التأليف يلزم أن نقف مع كتاب "أبي المعالي" وقفة قصيرة نستكشف من خلالها مرتبة "الإرشاد" بين مؤلفات الجويني، وخصوصيات هذا المؤلف، ثم لنكشف عن أسرار وأسباب انتشار مؤلف إمام الحرمين هذا دون غيره من المؤلفات في المشرق والمغرب.

لم يكن إمام الحرمين (ت: 478هـ /1085م) شخصا عاديا في تاريخ الفكر الأشعري وإنما كان شخصية متميزة وبارزة في مدرسة أبي الحسن، إذ عملت اجتهاداته ومواقفه الخاصة من القضايا المناقشة على الارتقاء بأفكاره من مستوى التقليد والاتباع إلى مرتبة التنظير العالي والريادة داخل مدرسته الأشعرية. كما أن كتبه اعتبرت بداية عصر جديد في تاريخ التصنيف الأشعري على كل المستويات، من حيث أسلوب العرض والاستنباط والتحليل، ومن حيث المنهج المتبع في عرض القضايا، ومن حيث تأثره بالفكر الفلسفي والعقلي...مما جعل عقل الجويني يتفتق عن آراء مبتكرة، ومواقف فريدة، واستدلالات قوية لم يسبق إليها ولم يعرفها أحد من الأشاعرة قبله. الشيء الذي دفعه – أحيانا – إلى مخالفة المتفق عليه داخل مدرسته، وإلى تقديم تصورات جديدة فاجأت أقرب الناس إليه ودفعتهم إلى التساؤل عن مصادر تلك الأفكار، وجعلت البعض الآخر يتشكك في أشعريته ويعتبر أنها كانت مجرد دعوى.

لقد كانت شخصية إمام الحرمين فذة ناقدة، ومتحررة من أسر المذهبية المتحجرة ولذلك كانت << له آراء واجتهادات مستقلة في الفقه [وأصول الدين] خالف فيها الإمام الشافعي أحيانا وأبا الحسن الأشعري أحيانا أخرى والقاضي أبا بكر الباقلاني في أحيان أخرى>>[1].

ويبدو أن اطلاع أبي المعالي على كتب الفلسفة والحكمة والمنطق، فضلا عن دراستة المتينة لعلم الكلام والعلوم الشرعية، كان وراء اتخاذه للآراء المستقلة ـــ بل وأحيانا المتعارضة ـــ في كتبه ومؤلفاته، كما أنه كان وراء تقلبه وتغييره لبعض مواقفه الكلامية. فهذه الأسباب – إضافة إلى تأثره بالتطور الذي عرفته القضايا الكلامية ومتابعته للأحداث والوقائع الاجتماعية والثقافية– جعلت أبا المعالي يتراجع عن كثير من الأقوال سبق أن أيدها من قبل ودافع عنها. لذلك يكون من الصعب جدا إعطاء وجه واحد لآراء أبي المعالي الكلامية أثناء الحكم عليها، واللازم أن يحتاط الباحث في حقه، فيكتفي بإعلان أن الرأي المستدل به للجويني هو رأيه في "الإرشاد" أو في "الشامل" أو في "النظامية" أو "اللمع" حتى يكون أكثر دقة في وصف آراء هذا العالم.

إن آراء الجويني في "الإرشاد" تعكس من حيث المضامين العقدية فترة الاعتدال والوسطية في حياة هذا المفكر الأشعري، بحيث ترمز آراؤه فيه إلى المواقف التقليدية القريبة مما طرحه الأشعري في "اللمع"، أو مما بسطه الباقلاني في "التمهيد" و"الإنصاف". ولذلك صح القول بأن المبادئ العقدية لكتاب "الإرشاد" تعبر بإخلاص عن آراء المدرسة الأشعرية في طورها الأول، بحيث لم يخالف فيه أبو المعالي مدرسته في

[1]- محمد الزحيلي - الإمام الجويني: ط: دار القلم، دمشق: 1412هـ/1992م ص: 116.

أي من القضايا التي ناقشها، اللهم إلا في إثارته لقضية "الأحوال" ـ مع أن لهذه النظرية مرجعا في الفكر الأشعري التقليدي هو الباقلاني ـ، أما ما عدا هذه القضية فلا نكاد نعثر على رأي للجويني يخالف فيه الشيوخ المتقدمين.

حقيقة إن المنهج الذي يطرحه "الإرشاد" منهج جديد يختلف عن مناهج المتقدمين في اعتماده بعض القياسات المنطقية وفي اقتباسه من أساليب الفلاسفة. ومع ذلك فإن تلك المميزات المنهجية لا تطعن في إخلاص الجويني للمدرسة الأشعرية الباقلانية وآرائها.

إن هذه الخصوصيات المبدئية والمنهجية التي يتميز بها "الإرشاد" عن بقية مؤلفات الجويني جعلته يحظى باهتمام العلماء الأشاعرة لا سيما في الفترات التي علا فيها نجم المدرسة الأشعرية، وسيطر علماؤها على الثقافة العقدية في العالم الإسلامي. ولذلك قام غير واحد من تلاميذ تلك المدرسة بشرحه والتعليق عليه. فشرحه تلميذ الجويني أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري (ت:512هـ/1118م)[1]، كما شرحه المتكلم الصقلي الشهير أبو عبد الله محمد بن مسلم المازري (ت:520هـ/1126م) بشرح سماه "المهاد في شرح الإرشاد"[2]، وقام التقي المقترح (ت:612هـ/1215م) بوضع شرح عليه سماه "شرح الإرشاد في أصول الدين"[3] لا تزال نسخه متداولة إلى الآن. وشرحه أيضا أحد علماء مصر

---

[1]- فقيه شافعي مفسر من أهل نيسابور. انظر ترجمته عند الزركلي - الأعلام: 137/3.

[2]- القاضي عياض - الغنية: 28 ومخلوف - شجرة النور: 125.

[3]- المقترح هو مظفر بن عبد الله بن علي أبو الفتح. فقيه شافعي مصري، برع في أصول الدين والخلاف، تفقه في الإسكندرية. انظر ترجمته عند الزركلي - الأعلام: 256/7. وتوجد له نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية، (انظر م السابق - ن ص)، وله نسخة بالقرويين. انظر: محمد العابد الفاسي - فهرس مخطوطات القرويين: 322/2

وهو تاج الدين أبو البقاء الدهيري (ت: 805هـ/1402م) شرحا موسعا في ست مجلدات[1]، كما شرحه أبو بكر بن ميمون[2] وغيرهم.

إن "إرشاد" الجويني على أهميته وقيمته عند المشارقة لم يكن بالنسبة إليهم بالمؤلف الغريب ولا الباهر لأن المشارقة كانوا معتادين على مثل هذه الكتب الكلامية والآراء العقدية المتطورة، فلذلك لم يكن هذا المؤلف ليحدث فيهم ثورة أو يوقع ببلادهم رجة أو ثقافية. إلا أن الأمر بالنسبة للمغاربة يختلف كثيرا عن المشارقة، فقد كان الجو الفكري والكلامي بالمغرب جوا بسيطا، يستبشع كل غوص في الأمور العقلية المجردة، ويكره المنطقيات في علم العقيدة، وكان مجرد إثارة المسائل الكلامية وفتح المناقشة فيها يتسبب في بلبلة وصراع كبيرين مع الفئة الحاكمة والفئة "العالمة". ولذلك كان ظهور مثل "الإرشاد" في هذه البيئة حدثا غريبا وأمرا جديدا ينبغي أن يقام له ولا يقعد.

إن هذه المقارنة الموجزة بين وقع "الإرشاد" عند المشارقة ووقعه في البيئة المغربية يدفعنا ولا شك إلى البحث عن المبررات الأساسية التي دفعت أبا عمرو لاحتضان هذا الكتاب والتعلق به والمغامرة من أجل تفهم قضاياه؟.

والحق أن هذه المبررات لا تفسر إلا في ضوء الظروف والأحداث الخاصة والعامة التي عايشها السلالجي- والتي سبق أن فصلنا فيها القول-. لقد وقفنا على أن البيئة الخاصة والعامة لأبي عمرو كانت تعوق

---

[1]-انظر عنه: مخلوف - شجرة النور: 239.

[2]- لهذا الشرح نسخة مخطوطة بمكتبة أحمد الثالث. انظر بدوي - مذاهب الإسلاميين، ط: دار العلم للملايين، بيروت: 1983: 692/1.

تفتحه العقلي وتكتم أنفاسه وتحجر على مواهبه، وتدفعه إلى الثورة والتمرد. فقد ضاق السلالجي بتلك الأعراف الفكرية والقواعد الثقافية التي حكمت مجتمعه ووجهته، وأخذ يبحث عن بديل وعوض يلوذ به في مواجهته لرموز الجمود الفكري وأعلام الحجر العقلي. فلما وقع "الإرشاد" بيده اعتقد أنه أكبر سلاح وأعظم برهان وأنفع بديل يلجأ إليه ويعتصم به ضدا على أولئك الفقهاء وحربا على الأوضاع الجامدة بغية التغيير وإيقاع التطور في بيئته.

كان اهتمام المغاربة "بالإرشاد"-بعد السلالجي- اهتماما نابعا من الأسباب المتقدمة ومرتبطا أيضا بتوجههم واختيارهم الذي صاروا عليه منذ رسوخ الفكر الأشعري ببلادهم.

إن العلماء المتطلعين من المغاربة -مثل السلالجي- لم يكونوا ميالين إلى رتابة الحياة على الطريقة المرابطية، بل كانوا يغامرون وينتقلون إلى المشرق ويفضلون مسايرة المشارقة- المقتفين لسنن الله في الكون القاضية بالتغيير والحركة-، ولم تكن الأصداء التي تصلهم من بلاد المشرق لتمر دون أن تؤثر فيهم وتؤكد لهم مدى بعدهم عن قافلة التطور التي قادها علماء الفكر العقدي في المشرق. مما جعل المثقفين والمتطلعين يرون في "الإرشاد" - كما رأى السلالجي- المحرك والوسيلة التي ينبغي أن توظف من أجل بعث الحياة في الفكر العقدي المغربي، والدفع بعجلته بغية إدراك الركب المشرقي الذي سار أشواطا بعيدة على طريق التجديد.

ومن جهة أخرى كان أبو عمرو السلالجي – كما قلنا – رجلا ناقـدا وصاحب فكر لا يقنع إلا بالأدلة والبرهـان، فكـان كتـاب "الإرشـاد" – بالنسبة لأسلوبه العقلي– شفاء لفضوله، وإقناعا لعقله الباحث عن أدلة إثبات العقائد. فقد اطمأن السلالجي إلى صحة وفاعلية هذا الكتـاب فـي إثبات القضايا الكلامية لأنه يعتمد المنهج العقلي ويسلك السبيل المنطقي، فلذلك رفض أن يتراجع عن الأخذ به وسلوك منهجه. كيف لا والجويني يقول في مطلع هذا الكتاب: <<لما رأيت أدلة التوحيد عصـما للتسـديد، ورباطا لأسباب التأييد، وألفينا الكتب المبسوطة على القواطـع السـاطعة والبراهين الصادعة لا تنهض لدركها همـة أهـل الزمـان، وصـادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان، رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل علـى الأدلة القطعية، والقضايا العقلية، متعليا عن رتب المعتقدات، منحطا عن جلة المصنفات...>>[1]. فلعل هذا النص كان كافيا لكي يقبـل السـلالجي عن "الإرشاد" ويعتنق آراءه ومواقفه.

لقد وقع الاهتمام – بفضل السلالجي– بكتاب "الإرشاد" فقام عدد كبير من الشيوخ المغاربة باعتماده مصدرا لعقائدهم وقـام الـبعض بشـرحه وتفصيل قضاياه كما فعل أبو الحسن علي بن محمـد المعـروف بـابن البقري (ت: 557هـ/1161م) الذي شرحه بمصنف سماه: "السـداد فـي شرح الإرشاد"[2]، وأبو إسحاق بن دهاق (ت:611هـ /1214م) الذي درس هذا الكتاب وشرحه بشرح مفيد لا يزال موجودا إلى الآن[3]، وأبـو بكـر الخفاف (ق 6هـ/12م) الذي ألف كتابا في الموضوع سـماه:"اقتطـاف

[1]- الجويني – الإرشاد، تح: أسعد تميم، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1985: 23.
[2]- صاحب الشرح فقيه وعالم متكلم، ألف في عدة علوم، وكان من المشاورين في بلاده. انظر: ابن الزبير – صلة الصلة: القسم الأخير: 94. وابن الأبار- التكملة: 665/2 ومخلوف – شجرة النور: 145.
[3]- ابن دهاق يعرف بابن المرأة وهو فقيه ومحدث مالقي، ودخل فاسا وغلب عليه علم الكلام. أما شرحه المسمى "نكت الإرشاد في الاعتقاد"، فتوجد منه مخطوطة بدار الكتب المصرية. انظر: بدوي – مذاهب الإسلاميين: 191/1.

الأزهار واستخراج نتائج الأفكار لتحصيل البغية والمراد من شرح كتاب الإرشاد"[1]. كما قام عبد العزيز بن بزيزة التونسي (ت:673هـ/1214م)[2] بشرح "الإرشاد" بشرح سماه: "الإسعاد بشرح الإرشاد"[3].

هذه بعض شروح المغاربة على "الإرشاد" تؤكد في مجملها بأن اهتمام المغاربة بهذا المؤلف دخل ضمن حاجاتهم وتوجهاتهم الفكرية، هذه التوجهات التي أشرنا إليها سابقا والتي كان السلالجي خير معبر عنها.

ومما يؤكد قيمة هذا المؤلف عند المغاربة أن كبار مفكري العقيدة بالمغرب كالإمام السنوسي (ت:859هـ/1489م)[4] صاحب التواليف الكثيرة في العقائد وإمام المغاربة في هذا العلم بعد السلالجي، وكذلك ابن البناء العددي (ت:721هـ/1321م)[5] الذي بلغ في العلوم العقلية والقديمة غاية قصوى، ومحمد بن مرزوق الحفيد (ت:842هـ/1438م)[6]، كل هؤلاء الجهابذة يعترفون بفضل هذا الكتاب في تكوينهم ويؤكدون دراستهم له واستفادتهم منه وتأثرهم به في الوجهة العقدية التي اختاروها.

1- الخفاف من شراح البرهانية – انظر ترجمته مع الشراح.

2- ابن بزيزة من شراح البرهانية أيضا. انظر ترجمته ضمن الشراح .

3- انظر: التنبكتي – نيل الابتهاج: 268 والسراج – الحلل السندسية. تح: محمد الحبيب الهيلة. ط: دار الغرب الإسلامي بيروت: 1985. ج: 1 ص: 645.

4- محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، عالم تلمسان وصالحها وزاهدها وكبير علمائها. ذكر بأنه درس "الإرشاد" على أبي القاسم الكنابشي. انظر: ابن مريم – البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. مراجعة: محمد بن أبي شنب. ط: المطابع الثعالبية – الجزائر 1327هـ ص: 238 وما بعدها، وابن عساكر – دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر. تح: محمد حجي. ط: 2 دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. الرباط 1397هـ / 1977م. ص: 121.

5- أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي، المراكشي عرف بابن البناء العددي. قرأ على أبي الحسين محمد بن عبد الرحمن المغيلي أبو العباس كتاب "الإرشاد". انظر: مخلوف – شجرة النور: 216.

6- محمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد العجيسي التلمساني، إمام مشهور، حجة، حافظ، محقق، ذكر أنه درس "الإرشاد" أيضا انظر: الزركلي الأعلام: 331/5.

إننا لم نعرض لهذه المسألة – مسألة اهتمام المغاربة بكتاب "الإرشاد"– إلا لكي نبرر سبب إقبال السلالجي عليه واهتمامه به. فالسلالجي– بحكم عقليته الفذة، وبسبب روحه الوهاجة، وسبقه الفكري والزماني لأترابه من المفكرين المغاربة – كان من الأوائل الذين اهتموا "بالإرشاد" ونبهوا على قيمته وصلاحيته لبناء فكر عقدي جديد بالمغرب. فلذلك جعله منطلق دراسته وركيزة عمله في تأسيس المدرسة الكلامية الأشعرية بالمغرب، وحق بذلك لحاجي خليفة[1] ولعبد الرحمن بدوي[2] أن يقولا: إن "العقيدة السلالجية" كانت مختصرا لكتاب "الإرشاد"– كما أكد ابن رشيد من قبل–[3].

2 – تأثير البرهانية على الفكر الأشعري بالمغرب

لقد كان لوجازة "العقيدة البرهانية" وحسن اختزالها ولاتفاقها مع الاتجاه العقدي الرسمي للمغاربة، بالغ الأثر في سرعة انتشارها بالأوساط الخاصة والعامة بالمغرب. مما دعا غير واحد من المتخصصين في أمور العقيدة إلى العناية الخاصة بها حفظا ودرسا وشرحا، سواء في عهد الدولة الموحدية أو في العهود التي جاءت بعدها.

وإذا كانت "مرشدة" المهدي قد ضمن لها الانتشار بفضل رعاية السلطان حيث كان ابن تومرت نفسه يعلمها الناس ويأمر بحفظها، كما أن عبد المؤمن أخذ عامة الناس بحفظها وفهمها ونشرها وسعى إلى تحقيق ذلك بالترغيب والترهيب. يقول ابن خلدون عن المهدي: <<فنزل على

---

[1]- كشف الظنون: 1158/2.
[2]- مذاهب الإسلاميين: 692/1. وقد ذكر أن للبرهانية نسخة مخطوطة بجار الله بإستانبول رقمها: 1559.
[3]- انظر: ملء العيبة: 226/2.

قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة وبنى رابطة للعبادة، فاجتمعت إليه الطلبة والقبائل يعلمهم "المرشدة">>[1]، ويقول البيدق عن عبد المؤمن بأنه أصدر مرسوما <<يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها: "اعلم أرشدنا الله وإياك" وحفظها...>>[2].

أقول إذا كانت "المرشدة" التومرتية قد نالت هذه الحظوة السلطانية والسلطوية، باعتبار أن الجانب العقدي شكل ركنا أساسيا في دعوة الموحدين؛ فإن "برهانية" السلالجي لقيت قبولا تلقائيا من طرف المغاربة، لكونها – على وجازتها واختزالها – تعطي تصورا عاما ودقيقا عن أصول وأركان العقيدة، بحيث يخرج قارئها بنظرة وافية عما يجب أن يعتقده في حق الله، وصفاته، ورسله، والأخبار الغيبية المرتبطة بالرسالة، كما يخرج بموقف واضح من موضوع الأمامة وشَروطها..الخ. عكس "المرشدة" التومرتية التي كانت ناقصة في عدة جوانبها وقصرت في إعطاء التصور العام لأركان العقيدة الإسلامية، كما أهملت مواضيع عقدية أساسية ومهمة في تلك العقيدة، واكتفى صاحبها بالبحث في المواضيع التالية: وحدانية الله – خالقيته المطلقة – خضوع الخلائق له – أزلية وجوده – تنزيهه عن المكان والزمان – تنزيهه عن الشبيه والمثيل – قيوميته – علمه المحيط بكل شيء – قدرته – إرادته – استغناؤه – عزته – بقاؤه – مشيئته المطلقة – وعدله وفضله – سمعه وبصره[3]. وأم ما عدا ذلك من المواضيع المتعلقة بالإلهيات والإنسانيات والنبوات فلم تتعرض لها "المرشدة" بسبب أن تأليفها كان في بداية مشوار

---

[1]- ابن خلدون – العبر: 227/6 –228.

[2]- انظر هذه النصوص وغيرها عند النجار – المهدي: 450 وغيرها.

[3]- ابن تومرت – أعز ما يطلب: 226 – 227.

ابن تومرت الدعوى، فلم تكون آراؤه فيها قد استوت بعد[1]، كما أن تأليفها طغت عليه نوايا سياسية، فلم تهتم ببقية العناصر التي يمكن أن تشوش على تلك الأهداف والغايات.

وعلى هذا فإن انتشار "برهانية" السلالجي يكون نابعا من رغبة علمية لدى المغاربة بعيدا عن أي تأثير للهيئات والسلطات الحاكمة. ويتأكد هذا خصوصا إذا علمنا بأن "البرهانية" تضمنت -كما ألمحنا إلى ذلك آنفا – فصلا يطعن في أحقية الدولة الموحدية في الإمامة وتوليها لتسيير شؤون الأمة ذلك هو الفصل المختص بالإمامة في"البرهانية".

إن الإشارة إلى أهمية الاختيار الشعبي "للبرهانية" في أوساط المغاربة يؤكد بأن تأثير السلالجي في الفكر العقدي المغربي يوازي إن لم نقل يفوق التأثير الذي مارسته "مرشدة" المهدي بن تومرت فيه. ويكفي للبرهنة على ذلك أن نجري إحصاء ومقارنة لعدد الشروح الذي وضعت على "المرشدة" مع تلك التي وضعت على "البرهانية" للتأكد من ذلك.

فقد شرحت "المرشدة"– حسب الاستقصاء الذي قام به متخصص في فكر ومؤلفات ابن تومرت هو عبد المجيد النجار – بعدة شروح: شرحان مغربيان: الأول لابن عباد[2] سماه: "الدرة المشيدة في شرح المرشدة"[3]، والثاني لبيورك بن عبد الله بن يعقوب السملالي لم يضع له اسما[4]. وشرحان جزائريان: الأول لمحمد بن يوسف السنوسي

---

[1]- عبد المجيد النجار – المهدي: 450.

[2]- من متصوفة فاس، من أصل أندلسي لقب بالتلمساني لإقامته بتلمسان قبل مجيئه إلى فاس. انظر: التنبكتي – نيل الابتهاج: 279.

[3]- له نسخ بالرباط وتونس. انظر: النجار – المهدي: 451.

[4]- توجد لهذا الشرح نسخة بخزانة مولاي يوسف بمراكش، انظر المصدر السابق: ن ص.

(ت: 895هـ/1489م) أتمه أبو زكريا يحيى التنسي الهنيني لا يحمل عنوانا، والثاني: شرح لابن النقاش التلمساني سماه: "الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة"[1]. كما شرحت عقيدة المهدي في تونس من طرف المتكلم الكبير أبي عبد الله محمد بن خليل السكوني[2]، ولم يضع لشرحه اسما كذلك[3]. أما في ليبيا فقد شرحها أبو عبد الله محمد بن يحيى الشيباني الطرابلسي[4]، وشرحها أبو عبد الله محمد بن يوسف الخراط بشرح يعتبر من قبيل المفقود.

أما في الشام فقد شرحها الشيخ عبد الغني النابلسي (ت:1143هـ/1740) بمؤلف سماه: "نور الأفئدة في شرح المرشدة"[5]...وبهذا يكون عدد شروح عقيدة المهدي قد وصل إلى ثمانية شروح واحد منها لم يصلنا بسبب ضياعه والبقية الأخرى موجودة إما في نسخ مخطوطة أو مطبوعة.

وبغض النظر عن قيمة هذه الشروح المعرفية؛ إذ أن جلها شروح موجزة وسطحية المستوى، كما أن معظم مؤلفيه نحوا بشروحهم لها مناحي روحانية حاد بها عن الغرض العقدي الموضوعة له، إذ أن معظم تلك الشروح مليئة بتأويلات وتفسيرات باطنية وكشفية، أكدها النجار نفسه عندما علق عليها بقوله: <<لا يفوتنا أن نلاحظ أن انتشار ["المرشدة"] والعناية بها شرحا وتدريسا وخاصة في المغرب كان أكثر

---

[1]- له نسخ بالرباط ومكناس. انظر المرجع السابق: 454 وعندي نسخة مصورة منه أخذتها من مكتبة بوخبزة الخاصة.

[2]- السكوني من عائلة علمية أصلها من اشبيلية (لبلة)، درس ببلاده ثم انتقل إلى المغرب الأقصى قبل أن يستقر نهائيا بتونس. له عدة مؤلفات منها: "شرح منظومة الضرير في التوحيد"، و"أربعون مسألة في أصول الدين"، و"التمييز بين ما أودعه الزمخشري في تفسيره"، وغير ذلك. انظر بعض أخباره عند: يوسف احنانا – مقدمة تحقيق: "أربعون مسألة في أصول الدين" له. ط. دار الغرب الإسلامي. بيروت 1993. ص: 11 وما بعدها.

[3]- لهذا الشرح نسخ مخطوطة بتونس وفاس انظر: النجار– المهدي: 455.

[4]- لهذا الشرح نسخ بباريس وبتامكروت. انظر النجار – المهدي: 457.

[5]- توجد له نسخة بالخزانة العامة بالرباط. انظر المرجع السابق: 460.

بروزا في الأوساط الصوفية>>[1]. نعم بغض النظر عن هذا، فإن "المرشدة" عجزت عن تلبية حاجات المغاربة العقدية ولم تكفهم مشقة الرجوع إلى المؤلفات العقدية الأخرى لاستكمال قناعاتهم واعتقاداتهم في الأمور الكلامية.

أما "العقيدة البرهانية" فيمكن لمن اطلع على نصها أن يؤكد أن وجازتها لم تكن على حساب مباحثها ومواضيعها، إذ أن مؤلفها كان حاذقا في اختصارها، متناولا في مباحثها لكن الجوانب العقدية التي نص عليها الإسلام، بل إن منهجه فيها، وتقسيمه لموضوعاتها ينبئ عن اطلاع واسع وخبرة كبيرة بمباحث العقيدة وبمسائل علم الكلام. لهذا اندفع الشراح إلى العناية بها وأسهب المتكلمون المغاربة في توضيح فصولها وبسط قضاياها.

وهكذا قام بشرحها على التوالي كل من: ابن الكتاني (ت: 595هـ/1198م)، وابن الزق (ت: بعد 612هـ/1215م)، وابن بزيزة التونسي (ت: 673هـ/ 1274م)، واليفرني الطنجي الجزائري الأصل (ت: 734هـ/1333م)، واختصر شرحه لها الجزولي، كما قام بشرحها العقباني الجزائري (ت:811هـ/1408م)، والسملالي السوسي (ت:ق7هـ/13م) والرعيني الأندلسي وشرحها شارح جزائري مجهول الاسم، كما قام بشرحها الغربي والمديوني الجزائريان، وقام بشرحها أيضا الخفاف الأندلسي والجدميوي والتنبكتي وغيرهم ممن سنذكرهم – بعد قليل بالتفصيل والتعريف–.

---

[1]- المرجع السابق: 463.

فها نحن نرى – إذن – أن عدد شروح "البرهانية" يربو على ثلاثة عشر شرحا، كما أن فترات الاهتمام بهذا المصنف العقدي امتدت من عصر المؤلف (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) إلى حدود القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجريين (السابع عشر والثامن عشر الميلاديين)، مما يؤكد ما أثبتناه من أن تأثير "البرهانية" السلالجية على فكر المغاربة كان كبيرا، فلولا أنها كانت تلقى قبولا واستحسانا لدى الخاصة والعامة لما حصل لها هذا الرواج، ولما امتد الاهتمام بها إلى المغرب الأوسط والأدنى وإلى الأندلس بل وإلى أعماق السودان – كما سنعرف فيما بعد–. فلم يخل قرن من القرون التي تلت وفاة السلالجي من تأليف يرتبط بالعقيدة "البرهانية" شرحا لها أو اختصارا لشرح أو نظما لمسائلها. مما يجعلنا نعلن بكل اطمئنان أن تأثير هذه العقيدة على الفكر العقدي بالمغرب كان يفوق تأثير "مرشدة" المهدي وآرائه.

إننا من خلال بحثنا في أمهات كتب التراجم والسير والتاريخ، ومن خلال ما حصلنا عليه من نسخ لشروح "البرهانية" المخطوطة، توضح لدينا أن "البرهانية" كانت تشكل محورا للدراسة ومنطلقا لأبحاث العقيدة في كل القرون والمراكز الدراسية بالمغرب والشمال الإفريقي منذ عصر السلالجي. فقد كانت د راسة هذه العقيدة رائجة في المغرب بعد وفاة السلالجي بواسطة تلاميذه الذين نقلوا رواياتها وتناولها بعضهم بالشرح مثل ابن الكتاني، وابن الزق. وقد كان القرن السادس الهجري قرن الدعاية لهذا المختصر وفترة لإشاعة رواياته ونسخه في الأوساط الطلابية والعلمية بالمغرب وخارجه، لذلك بادر رجال القرن السابع باحتضان آراء السلالجي بجدية وتعرضوا لشرحها وتفصيلها وعلى رأسهم الخفاف، وابن بزيزة (ت:673هـ/1274م)...

وفي القرن الثامن أصبحت الريادة العقدية في بلاد المغرب كله للعقيدة السلالجية فها هو اليفرني (ت:734هـ/1333م) يعلن أن الحوافز التي دفعته إلى وضع شرحه على "البرهانية" تمثلت في حاجة الناس إلى هذه العقيدة التي عم الاهتمام بها كل الدارسين من الخاصة والعامة لا سيما من فئة طلبة العلم. يقول: <<إني لما رأيت أهل زماننا مشتغلين ب"العقيدة البرهانية" تأليف الشيخ أبي عمرو السلالجي -رحمه الله- قصدت-مستعينا بالله تعالى- أن أضع عليها شرحا ليكون ذلك تهذيبا للمبتدئ وتقريبا للمنتهي من مشقة مطالعة الدواوين>>[1]. وبالفعل فقد كانت "البرهانية" تدرس خلال هذا القرن في كراسي خاصة بالقرويين، ويشرف على تدريسها كبار علماء تلك الفترة، يذكر صاحب "الجذوة" وغيره من بينهم الخطيب أبا حجاج يوسف الأنفاسي[2] (ت:761هـ/1360م)، والفقيه القاضي أبا عبد الله محمد بن علي المليلي (ت:734هـ/1333م)[3] وغيرهما.

وقد ازداد اهتمام المغاربة بهذه العقيدة في القرن التاسع إذ نجد الإمام المالكي الكبير أبا الحسن القلصادي (ت:891هـ/1486م)[4] يذكر "السلالجية" مفتخرا بأنها من المؤلفات التي تخرج بها على شيخه أبي عبد الله محمد بن أحمد النجار التلمساني (ت:846هـ/1442م)[5]. وفي هذا القرن نفسه قام العلامة الجزائري أبو سعيد العقباني

---

[1]- اليفرني – المباحث: 1.

[2]- أحد علماء القرويين وخطيبها، كان من فقهاء المالكية، له "تقييد على رسالة ابن أبي زيد"، انظر ترجمته عند ابن القاضي – الجذوة: 551/2، والتنبكتي – نيل الابتهاج: 627 والزركلي – الأعلام: 244/8.

[3]- من فقهاء فاس كان قاضيا في عهد المرينيين. انظر عنه: ابن القاضي: الجذوة: 227/1.

[4]- فقيه من المالكية وهو آخر من له التآليف الكثيرة من أهل الأندلس، مات بباجة التونسية. من مؤلفاته العقدية والمنطقية: "هداية الأنام في مختصر قواعد الإسلام" و"شرح ايساغوجي". انظر عنه: ابن مريم – البستان: 141، والزركلي – الأعلام: 10/5.

[5]- كان عالما من علماء الكلام الكبار. انظر ترجمته مثلا عند: ابن مريم – البستان: 221 والتنبكتي – نيل الابتهاج: 525.

(ت:811هـ/1408م)[1] بوضع شرح على هذه العقيدة. ومكانة العقباني في العلوم والمنطق مما لا تخفي فهو صاحب "شرح الخونجي" و"التلخيص لابن البناء" وغيرهما. إن هذه العناية الكبيرة تعكس بحق المدى الإشعاعي الذي بلغته "العقيدة البرهانية" والانتشارالذي عرفته.

إن ما يؤكد سيطرة "العقيدة البرهانية" على الساحة الكلامية في المغرب خلال هذا القرن، ويثبت أنها عمت كل ربوعه وتغلغلت عند المغاربة في كل الأنحاء، أن نجد أحد علماء سوس وهو عبد الرحمن السملالي[2] يشارك بإصدار تأليف يشرح فيه مسائلها. وبفضل هذا العالم وغيره عم اهتمام أهل سوس بدراسة "البرهانية" وأصبح من اللازم على الطالب أن يطلع على نصها ويدرسه إن هو أراد التخرج في علم الكلام.

كما يؤكد هذه الأهمية أن السنوسي (ت:895هـ/1492م) نفسه – رائد الفكر الأشعري في القرن التاسع الهجري وما بعده – جعل هذه "البرهانية" بين أهم مصادره واعتمد على آرائها – مثلا– في الرد على المغيلي (ت: 820هـ/1417م)[3] في بعض مواضيع العقيدة[4].

وفي القرن العاشر يستمر نجم "البرهانية" في صعود، وتصبح دراستها أمرا إلزاميا في المؤسسات والمساجد التعليمية. فقد أثبت أبو العباس المنجور (ت: 955هـ/1587م) الذي كان <<آية من آيات الله

---

1 - من الشراح الذين شرحوا البرهانية. انظر ترجمته في مبحث الشراح.

2 - من شراح البرهانية انظر ترجمته معهم .

3 - من العلماء الصالحين بالمغرب، كانت له رحلات ومناقشات علمية. انظر ابن القاضي – لقط الفرائد: 241 و أحمد حمدان مقدمة تحقيق المراجعات: رسالة جوابية من السنوسي إلى المغيلي في ((علم الله بالجزئيات)). تح: أحمد العلمي حمدان – مجلة كلية الآداب بفاس السابقة، ص: 203.

4 - انظر ضمن المراجعات: رسالة جوابية من السنوسي إلى المغيلي في ((علم الله بالجزئيات)). تح: أحمد العلمي حمدان – مجلة كلية الآداب بفاس السابقة ص: 203.

تعالى في المعقول: وأعرف أهل زمانه بالبيان والمنطق والأصول>>[1]، أنه درس على شيخه عبد العزيز اللمطي[2] نص هذه العقيدة، وسمع شرحها منه قال: <<لازمت هذا الشيخ نحو إحدى عشرة سنة في أكثر دروسه التي يلقيها للطلبة ك"فرعي ابن الحاجب"...وقرأت عليه بلفظي أيضا قراءة تفهم: "جمع الجوامع" للسبكي، وبقراءة غيري: "برهانية السلالجي"...>>[3].

ثم نجد المنجور يثبت أهمية دراسة "البرهانية" في تلك الفترة فيذكر في ترجمته لشيخه علي بن موسى المطغري (ت:951هـ/1544م) أن الإمام الذائع الصيت أبا عبد الله محمد بن غازي (ت:919هـ/1503م)[4] تولى بنفسه تدريس هذه العقيدة بمدينة فاس بعد انتقاله إليها من مكناسة، وكان علي بن موسى المطغري[5] أحد الطلبة الذين حضروا مجالس تدريسه لها. كما ينقل المنجور من "ثبت ابن هارون المطغري" أن "البرهانية" كانت من المؤلفات التي أجاز ابن غازي لتلميذه ابن هارون، قال متحدثا عن المؤلفات التي أجازه شيخه: <<ومن أصول الدين "البرهانية" لأبي عمرو السلالجي. ختمتان بمسجد شوارة من البليدة مقدمه من مكناسة...>>[6].

[1] - الكتاني – السلوة: 180/1 و ابن القاضي – درة الحجال: 84/1.
[2] - عبد العزيز اللمطي أبو فارس فقيه متفنن كان جامعا بالعلوم والفنون وسكن بالمدينة، حيث حج إليها ثلاثين حجة، وبها كانت وفاته، انظر: المنجور: الفهرس، تح: محمد حجي. ط: دار المغرب للتأليف الرباط: 1396هـ/1975م، ص: 35.
[3] - المنجور – الفهرس. ص: 35.
[4] - محمد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي أبو عبد الله.مؤرخ، حاسب فقيه. استقر بفاس وعمل بها. من مؤلفاته:"غنية الطلاب في منية الحساب". انظر: ابن القاضي – لقط الفرائد: 284.
[5] - التلمساني أبو الحسن، الفرضي، الخطيب المفتي، والمدرس بفاس. انظر عنه: التنبكتي - نيل الابتهاج: 345 وابن عسكر - الدوحة: 51.
[6] - المنجور: الفهرس: 42.

وخلال هذا القرن أيضا يتم شرح "البرهانية" من طرف أعلام كبار كالمديوني، والجزولي، والرعيني، والجدميوي[1]، وغيرهم. كما أن "البرهانية" وصلت في هذه الفترة إلى أقاصي البلاد الإسلامية حتى صارت تدرس– لا في تلمسان وتونس وبجاية فحسب – بل وحتى في أماكن نائية بعيدة مثل السودان وغيره.

فقد أخبرنا أحمد بابا التنبكتي (ت:1032هـ/1622م) أن "البرهانية" كانت تدرس في "تنبكتو" – عاصمة السودان وقتئذ – وكان محمود بن عمر بن محمد أقيت (ت:955هـ/1548م) قاضي "تنبكتو" يقوم بتلقين مبادئها للطلبة بذلك البلد، فانتفع به وبها <<بشر كثير وأحيى العلم بتلك البلاد واستقر هناك وكثر طلبته ونجب منهم جماعة كثيرة...>>[2].

إن "العقيدة البرهانية" صارت – إذن – المصدر الأساسي والأول الذي ينهل منه طلبة العلم والباحثون في علم الكلام الأشعري، فيخبرنا ابن غازي أن <<عقائد [السلالجي] هي التي كانت تدرس قبل ظهور الشيخ السنوسي>>[3]، ولم يعد تدريس ودراسة هذه العقيدة عملا علميا فقط، بل أصبح تدريسها ودراستها – عند بعضهم ـ أمرا عباديا ارتقى الأمر فيه مؤخرا إلى درجة أن بعض المحسنين قاموا بتحبيس أموالهم عليها، وأوقفوا الأوقاف الخيرية من أجل ضمان دراستها وشيوعها. يقول القادري نقلا عن مقيد كتاب "صالحي فاس لابن عيشون" : <<وكان للناس إقبال على تواليفه [يعني تواليف السلالجي] في العقائد وعلى تدريس عقيدته بأوقاف بفاس لشدة الاعتناء بها إلى أن ظهرت تواليف

[1] ـ كلهم من الشراح، انظر تراجمهم ضمن مبحث الشراح بعده.
[2] ـ التنبكتي ـ نيل الابتهاج: 607.
[3] ـ ابن غازي ـ بغية الطلاب: كراسة: 7/16.

الشيخ السنوني فأقبل الناس عليها>>[1]. ويقول كنون: <<إن الناس اعتنوا بها كثيرا وأنها [أي البرهانية] أخذت دورا كبيرا بين أمهات العقائد، فشرحت بعدة شروح ورويت بروايات مختلفة فضلا عن اعتمادها في الدراسة غير قليل من الزمن>>[2].

فها نحن نرى كيف استطاع هذا المؤلف العقدي المختصر الذي وضعه السلالجي "لخيرونة" أن يخترق الآفاق ويصل إلى أقاصي البلاد الإسلامية ــ حتى وجدت له نسخ بتركيا وآسيا ــ[3]، ووقفت عليه الأوقاف والأحباس واعتنى الناس به عناية بالغة...

والواقع أن "البرهانية" لم تنل هذه الحظوة والمرتبة ولم تحرز هذا السبق بين مؤلفات العقيدة بالمغرب إلا لدقة العمل الذي سلكه فيها مؤلفها من جهة، ومن جهة أخرى بفضل موافقتها للخط العام الذي صارت عليه عقيدة المغاربة منذ عصر السلالجي واتفاقها مع توجههم الأشعري. فقد كان المغاربة متشبثين بالفكر الأشعري مهتمين بآرائه لأنهم ــ اعتقدوا ــ أنه يعكس مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يكن هذا الأمر مقتصرا على مغرب البلاد الإسلامية فقط بل إن العقيدة الأشعرية كانت صاحبة القول الفصل في جل بقاع العالم الإسلامي. فلا عجب أن يلقى مؤلف السلالجي المذكور هذا الاهتمام المتزايد وتلك الحفاوة البالغة التي ترجمت إلى دراسات وشروح واختصارات أثبتت أهمية وقيمة "العقيدة البرهانية" وركزت مبادئها في نفوس المغاربة الأشاعرة.

---

[1] - القادري - الإكليل والتاج: 178.
[2] - كنون - السلالجي: 28.
[3] - انظر بدوي - مذاهب الإسلاميين: 691/1.

لهذا ومن أجل إتمام عملنا التوثيقي، وتأكيدا لما سبق أن أبرزناه من تميز "العقيدة البرهانية" وإجلاء لقيمتها ولمدى تأثيرها في الفكر الكلامي المغربي يلزم أن نقف وقفة خاصة عند شروحها المتعددة، حيث سنعمل على التعريف بمؤلفيها والتعرض لمصادر كل شرح وأهميته وخصوصياته. إلا أننا قبل أن نشرع في هذه العملية ينبغي أن نشير إلى أن الشروح التي سنعرض لها ولأصحابها ليست كلها موجودة، بل لم تحتفظ لنا الخزانات العامة والخاصة إلا ببعضها أما بقيتها فإما أنها مفقودة أو أنها في خزانات خاصة يصعب الوصول إليها. وقد بذلت قصارى الجهود للحصول على جميع الشروح ولكن لم أوفق في الحصول إلا على ما سأشير إليه خلال المبحث اللاحق.

3- شروح البرهانية

3-1- شرح أبي عبد الله الكتاني (ت:596هـ/ 1199م)

سبق لنا أن عرفنا بأن ابن الكتاني هذا هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي، وقلنا إنه يعرف "بابن الكتاني" وأنه من تلامذة السلالجي الكبار. وعرفنا بأن <<أهل فاس يقولون إنه لم يتخرج على أبي عمرو مثله ومثل عبد الحق السكوني>>[1]. وعلى أية حال فيمكن الرجوع إلى ترجمته التي قدمناها في مبحث التلاميذ.

أما الذي يهمنا من ابن الكتاني هنا فهو تأليفه وشرحه لعقيدة أستاذه السلالجي. فما الدليل على أنه شرح هذه العقيدة أولا؟

---

[1] - الكتاني - السلوة: 172/3.

3-1-1- نسبة الشرح إليه .

كل المصادر والمراجع التي ترجمت لابن الكتاني – باستثناء اليفرني[1]– لم تذكر بأن لأبي عبد الله الكتاني شرحا على "البرهانية". ولذلك فإن المؤرخ والباحث قد ينتابه شك في مدى صحة نسبة هذا الشرح إلى ابن الكتاني. فمن خلال حديثنا المتقدم عن هذا الرجل يبدو أنه لم يكن شخصية مغمورة إلى الدرجة التي يجهل معها المسجلون لسيرته أو يتجاهلوا أن له مؤلفا يشرح فيه "العقيدة البرهانية" السلالجية. مع أن كل الذين ترجموا له أثبتوا علاقته بالسلالجي، وأكثر من ذلك فقد اعتبروا أن من العلامات البارزة في حياته تلمذته للسلالجي ودراسته عليه، فكيف يعقل أن يهمل المترجمون له ذكر هذا الشرح؟ وهل يطعن هذا في نسبة الشرح إلى ابن الكتاني؟

الواقع أن التشكيك في صحة نسبة هذا الشرح إلى ابن الكتاني مسألة غير واردة عندي بتاتا، لأننا نملك أدلة قاطعة وبراهين قوية تثبت شرح ابن الكتاني "للبرهانية". وقد صرح غير واحد من شراح هذه العقيدة المتأخرين بأن أبا عبد الله هذا <<قد شرح العقيدة البرهانية>>[2]، وقد نقل اليفرني من هذا الشرح (11 نصا)[3] تختلف في طولها وقصرها. كما نقل الجزولي من "شرح ابن الكتاني على البرهانية " (7 نصوص)[4]. ونقل المديوني – وهو شارح آخر للبرهانية – من "شرح ابن الكتاني" (5 نصوص)[5]. فاعتراف هؤلاء الشراح[6] باطلاعهم على "شرح ابن

---

[1] - اليفرني - المباحث: 1، وعنه نقل ذلك بقية الشراح.
[2] - المصدر السابق: ن ص.
[3] - نفس المصدر السابق: انظر صفحات: 1-55-73-93-94 -114-123-135-148-160-184
[4] - انظر : مختصر شرح المباحث العقلية مخطوطة الخزانة لبنيعيش:ص: 27-30-48-59-71-77-93.
[5] - المديوني - شرح البرهانية :صفحات: 160-170-176-226-254.
[6] - كما اعترف المجهول بذلك في شرحه للبرهانية: انظر صفحات: 12-26-34.

الكتاني وقيامهم بنقل عدة نصوص منه هو أكبر دليل على أن ابن الكتاني كان أول شارح "للبرهانية". ثم إن المسألة غير مستبعدة مادام أن أبا عبد الله الكتاني قد قضى معظم أطوار حياته وهو يدرس "الإرشاد" و"البرهانية" في حلقاته العلمية بفاس.

أما عن السبب الذي جعل المترجمين له يعرضون عن نسبة هذا الشرح إليه، فيرجع في نظري إلى أن هذا المؤلف كان من أعمال ابن الكتاني الأخيرة، وأنه كان عبارة عن إملاءات وشروح شفاهية ربما طلب ابن الكتاني من طلبته جمعها أو أن بعضهم قام بذلك تلقائيا. ثم يبدو أن هذا الشرح لم يشتهر إلا بعد وفاة صاحبه بسنين طويلة، فلذلك لم يعرفه المؤرخون ولم يطلع عليه إلا المهتمون بالبحث في أمور العقيدة والكلام.

إن أول باحث أشار إلى تأليف الكتاني لهذا الشرح هو اليفرني (ت:734هـ/1333م)[1] وهو عالم من علماء العقيدة. أما المؤرخون ورواة السير والتراجم فيعتبر ابن عيشون والتادلي (ت:627هـ/1229م) أول من عرف بابن الكتاني، وهما لم يذكرا هذا الشرح ضمن مؤلفاته لأنهما من الصوفية الذين لا يهمهم إلا الجانب الروحاني في شخصية مترجمهم، فلا نستغرب إذا وقع إغفال مؤلف كلامي عقدي عندهما وعند من جاء بعدهما لأن جل المترجمين المتأخرين نقلوا عنهما في ترجمتهم لابن الكتاني.

[1] - ذكرنا أن ذلك حصل في المباحث العقلية:1.

3-1-2- قيمة الشرح

أول ما أود تسجيله عن هذا الشرح ــ وهو أمر واضح مما تقدم ــ أنه رغم ثبوت نسبته إلى ابن الكتاني، إلا أنه مفقود لم أحصل على نسخة منه رغم كل المحاولات التي بذلتها في سبيل ذلك. ولكنني ــ مع ذلك ــ استطعت أن أجمع عددا مهما من نصوصه اعتمادا على الشروح المتأخرة التي نقلت عنه كثيرا، فتيسر لي بذلك أخذ نظرة عن مجهود ومستوى ابن الكتاني في ذلك الشرح. وعلى هذا فيمكنني أن أسجل لهذا الشرح الخصوصيات التالية.

1- إن هذا الشرح ــ انطلاقا من النصوص التي توفرت لدينا ــ يعكس بصدق ودقة فكر ابن الكتاني الذي استمده مباشرة من شيخه السلالجي، وبذلك يكون للشرح أهمية قصوى، حيث إنه يعتبر امتدادا لكلام السلالجي وآرائه ومواقفه.

2- تؤكد النصوص الموجودة بين أيدينا لهذا الشرح أن صاحبه كان ذا اطلاع واسع إن على العلوم العقلية المنطقية أوعلى العلوم الشرعية، وهذا ما جعل منهجه في عرض القضايا الكلامية منهجا متنوعا، حيث نجده أحيانا ينطلق من القواعد والقياسات العقلية والمنطقية لإثبات القضايا الكلامية، وبعد ذلك يقوم بتدعيم موقفه بحجج شرعية وأدلة لغوية تساعد على تأكيد توجهه. وفي أحيان أخرى، يعكس الطريقة فينطلق من استدلالات لغوية أو من النصوص التوقيفية ليخلص بعدها إلى أحكام عقلية مناسبة تدعم موقفا أو رأيا في قضية معينة. وهذا يدل على تمكن كبير ودراية واسعة بالعلوم وطريق توظيفها.

3 – إن هذا الشرح رغم سبقه التاريخي وحيازته لقصب التقـدم، إلا أنه مع ذلك كان مصدرا أساسيا لكل الشروح التي جاءت من بعده، فـلا نكاد نعثر على شرح "للبرهانية" لم ينقل منـه نصوصـا أو فقـرات، أو اعتمد رأي ابن الكتاني في تفسير جزئية أو قضية من جزئيات وقضـايا العقيدة. فقد نقل الشراح عنه رأيه في تفسير معنى "التحيز"[1]، وطريقتـه في الاستدلال على إثبات "الجوهر الفرد"[2]، وشرحه لكلام السلالجي فـي "البرهانية" عن أن العالم هو كل ما سوى الله تعالى[3]. كما اعتمدوا رأيـه في تفسير معنى "الطروء"[4]، وفي شرحه "لمعنى دليل التمانع"، وللأركان التي يقوم عليها[5] وغير ذلك.

إن أهمية هذا الشرح وقيمته العلمية، ونظرا لكونه أقـرب الشـروح عهدا بفترة السلالجي، فإن ذلك سيدفعنا حتما إلى الاعتماد علـى كـل نصوصه عند عرضنا لآراء السلالجي ودراستها في الباب الأخير مـن هذا البحث.

3-2- شرح الرعيني (ت:598هـ/1201م)

لقد ورد في رسالة مخطوطة لعبد الله الهبطي (ت:936هـ/1556م) في الأحوال إشارة إلى شرح للسلالجي منسوب إلى رجل يدعى الرعيني، يقول الهبطي في هذه الرسالة: <<قال الإمام الرعيني أيضا –رضـي الله عنه– في شرح "البرهانية": وقد اختلف الناس في الأحوال فذهب أكثـر

1 - المصدر السابق: 148، الجزولي - المختصر: 71 والسملالي - تقييد البيان: 80.
2 - اليفرني - المباحث: 114، والجزولي - المختصر: 41.
3 - المديوني - شرح البرهانية: 176. والمجهول - شرح البرهانية: 12.
4 - اليفرني - المباحث: 123. والجزولي - مختصر المباحث: 56.
5 - اليفرني - المباحث: 184 والجزولي - المختصر: 93 مع بعض التصرف في هذا الأخير.

الأشعرية وبعض المعتزلة إلى نفيها وذهب أكثر المعتزلة وجماعة من أهل السنة إلى ثبوتها كأبي المعالي وغيره...>>[1].

ولم يكتف الهبطي بنقل هذا النص من شرح الرعيني بل قام يبني على تقسيم الرعيني وتفصيله مجموعة من الآراء والأفعال. وبالإضافة إلى الهبطي ورسالته وجدت إشارة أخرى لهذا الشرح ـ شرح الرعيني ـ عند أبي مهدي عيسى السكتاني (ت:1062هـ/1652م) في حاشيته على "أم البراهين" أثبت فيها وجود هذا الشرح، فبعد انتهائه من مناقشة مسألة وإثبات رأي معين فيها قال: <<ومثله قول الرعيني في شرح البرهانية>>[2]. فتأكد لدي جزما أن هناك شرحا للبرهانية من وضع الرعيني بدليل قول الهبطي والسكتاني اللذين اطلعا عليه. ولكن من يكون هذا الرعيني؟

هو محمد بن عبد الرحمن الرعيني السرقسطي (ت:598هـ/1201م) الذي<< كان فقيها متحققا بعلم الكلام متقدما فيه يناظر عليه في "الإرشاد" لأبي المعالي وغيره>>[3]، <<وولي قضاء معدن عوام بمقربة من فاس>>[4]؟

وباستثناء المصدرين السابقين والنصين المثبتين لشرح الرعيني لـ"البرهانية" لا نملك أية معلومات أخرى تفيد في كشف اللثام عن هذا

---

[1]- عبد الله الهبطي ـ رسالة في الأحوال، نسخة مخطوطة بالمكتبة الخاصة لمحمد ناجي بالرباط، صحيفة: 15.
[2]- السكتاني ـ حاشية على شرح العقيدة الصغرى للسنوسي ـ مخطوطة محمد احنانا الخاصة بتطوان (ضمن مجموعة من ص: 1 إلى ص: 208) صحيفة: 118.
[3]- ابن الآبار ـ التكملة: 275/1.
[4]- نفسه.

الشرح الذي يعد ولا شك الشرح الثاني "للبرهانية" بعد شرح الفنــدلاوي، إن لم يكن الشرح الأول.

3-3- شرح ابن الزق

3-3-1- التعريف بابن الزق

ابن الزق هو محمد بن عبد الله بن حسن الزرهوني الفاسي الأصــل أبو القاسم[1] أو أبو عبد الله بن الزق (كان حيا سنة:612هـــ/1215م)، أخذ بفاس عن جماعة، ثم رحل إلى الأندلس طالبا للعلم، فأخذ عن أبي عبــد الله بن حميد، وابن حبيش، وابن رشد الحفيد وغيرهم. وكان مبرزا فــي النحو ذكيا متيقظا دارسا لعلوم الأوائل متقدما في علم الكلام والأصــول، وله تعليقات مفيدة[2].

3-3-2- شرحه للبرهانية

لا مجال للشك في قيام ابن الزق هذا بشرح "البرهانية" ــ رغــم أن شرحه مفقود لم أعثر عليه ــ، فقد نقل المديوني عنــه[3] أقــوالا كثيــرة ونصوصا بلغت (9 نصوص)[4]، كما نقل الشارح المجهول ــ الذي سيأتي الحديث عنه فيما بعدــ (4 نصوص) من شرح ابن الزق أيضــا. وهــذا يكفي للتأكيد ولإثبات نسبة هذا الشرح لذلك الرجل.

1- انظر المجهول: شرح البرهانية: 25 والمديوني: 226-272.
2- انظر: ابن عبد الملك ــ الذيل والتكملة : س: 8، 307/1.
3- يؤكد ذلك كنون نفسه انظر: عثمان السلالجي: 27.
4- المديوني - الشرح: صفحات: 178-226-272-335-343-357-358-401-403.

3-4- شرح الأستاذ الخفاف (ت ق7هـ/13م)

3-4-1- التعريف بالخفاف

هو أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله بن أحمد الأنصاري الأندلسي المعروف بالخفاف، درس ببلاده وانتقل إلى العدوة فاستقر بمدينة "تازة"، حيث قضى حياته في تعليم أهلها إلى أن وافاه الأجل.

كان الخفاف متنوع الثقافة، تلقى القراءات السبع عن شيوخه بالأندلس، كما تفنن في اللغة العربية، وكلا العلمين اختص في أخذهما عن أبي محمد بن فضيل. كما درس علم الحديث وأتقنه عن عدد كبير من الشيوخ أهمهم أبو إسحاق بن قسوم (ت:639هـ/1242م)[1]، وأبو علي الشلوبين (ت: 645هـ/1247)[2]، وأثناء ذلك كان يدرس العلوم الكلامية والعقدية على بعض المهتمين بهذا العلم. ولكن يظهر أنه لم يستكمل تخصصه فيه إلا بعد انتقاله إلى بلاد المغرب الأقصى.

فلما وصل الخفاف إلى "رباط تازي" كان قد صار عالما كبيرا، وكان الجانب الكلامي قد طغى على اهتماماته، فأراد أن يؤسس مدرسة بتلك المدينة لتكوين طلبة المغرب في هذا العلم. وهكذا صار أبو بكر إمام مدينة تازة ورائدها الروحي، إليه يرجع في الفتاوي والنوازل، وإليه يقصد في الدراسة والتحصيل وفي علم العقيدة، واشتهرت مرتبته حتى

---

1 - محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن قسوم اللخمي. زاهد من أهل إشبيلية وشاعر له : "محاسن الأبرار في أخبار الصالحين من أهل إشبيلية" و"تذكرة" تضم نثرا وشعرا. انظر ترجمته عند الزركلي - الأعلام: 232/6.

2 - أبو عمر بن محمد بن عبد الله الأزدي الإشبيلي، من كبار علماء اللغة والنحو. له تصانيف منها: "شرح المقدمة الجزولية". و"القوانين" وغيرهما. انظر ترجمته عند: الغبريني - عنوان الدراية، تح: عادل نويهض، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت: 1969: 345 والقادري - الإكليل: 157 والكتاني - فهرس الفهارس: 1077/2 وغيرها.

صار أهل النواحي يفدون إليه مستفتين متلمسين أخذ العلم والأحكام الشرعية[1].

إن مما يثبت جلالة علم هذا الرجل، وتمكنه من علم الكلام ما أكده المترجم له ــ وهو المراكشي ــ من أنه ألف شرحين مهمين: الشرح الأول درس فيه كتاب "الإرشاد" وشرح مسائله، وقد سمى عمله ــ كما سبق أن قلنا ــ ب: "اقتطاف الأزهار واستخراج نتائج الأفكار لتحصيل البغية والمراد من شرح كتاب الإرشاد". أما الشرح الثاني ــ وهو الذي يهمنا هنا ــ فهو "شرحه على برهانية السلالجي" ــ الذي لم يضع له عنوانا ــ وهو شرح مهم ومتميز توجد منه عدة نسخ مخطوطة الآن.

نعم بالإضافة إلى ما أورده المراكشي من إثبات شرح الخفاف "للبرهانية"[2]. وبالإضافة إلى كون هذا الشرح كان مصدرا من مصادر الشراح المتأخرين في عرضهم وتفصيلهم لآراء أبي عمرو السلالجي في "البرهانية"، حيث أكثروا من نقل نصوصه، منسوبة إلى الخفاف ــ الذي اعترفوا له بالأستاذية والتقدم ــ، فإن للشرح عدة نسخ مخطوطة في المكاتب الخاصة والعامة بالمغرب وإسبانيا الآن. وكل المخطوطات التي اطلعنا عليها تتفق على نسبة هذا الشرح لأبي بكر الخفاف. فلهذا الشرح مخطوطة بالمكتبة العامة بالرباط[3]، ومخطوطات أخرى بخزانة مولاي يوسف بمراكش[4]، ونسخ بالمكتبة الخاصة بنيعيش في تطوان. كما توجد له نسخة مخطوطة بمكتبة الأسكوريال بمدريد[5]، ولدي نسخة مصورة عن

---

[1] ـ المراكشي ـ الذيل والتكملة. السفر: 5 القسم: 651/2.
[2] ـ المصدر السابق ـ ن ص.
[3] ـ سمي الشرح في هذه المخطوطة ب"إيضاح العقيدة البرهانية"، ورقمه: 1/31.
[4] ـ في ثلاث نسخ أرقامها: 421 و132 (ضمن مجموع) و281 (ضمن مجموع أيضا). انظر الصديق العربي ـ فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش (المختصر) نسخة مراكش المرقونة: 1983 ص:82.
[5] ـ ذكر لي ذلك بعض الأصدقاء الباحثين، قال اطلع عليها هناك.

مخطوطة المكتبة الخاصة لأحمد بنيعيش. وهي نسخة جيدة يرجع تاريخ نسخها إلى سنة 1001هـ[1].

3-4-2- مصادر الشرح

إن أهم مصدر اعتمده الخفاف في تأليفه "لشرح البرهانية" كان ـ كما يبدو ـ هو كتاب "الإرشاد" للجويني. وهذا أمر طبيعي باعتبار أن هذا الكتاب ألهم السلالجي وضع "البرهانية"، وباعتبار أن الخفاف كان ـ بدوره ـ متخصصا في هذا الكتاب إلى درجة أنه ألف فيه شرحا.

كما اعتمد أيضا على كتاب "العقيدة الليلية" للجويني وهو كتاب "العقيدة النظامية" آخر مؤلفات إمام الحرمين. وقد نقل منه عدة آراء خالف فيها الجويني مذهبه ومواقفه الأولى.

ومن جهة أخرى كانت كتب الغزالي ككتاب "الرسالة القدسية"، وكتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" من أهم المصادر في هذا العمل، يضاف إليها بعض مؤلفات الإسفراييني، التي لم يحدد اسمها. فهذه ـ إذن ـ أهم المصادر التي صرح الخفاف بأخذه منها في الشرح.

3- 4- 3- منهجية الشرح

من الصعب على قارئ شرح الخفاف أن يخرج بتصور دقيق عن منهجيته العامة لا في ترتيبه لمسائل العقيدة ـ حسب ما جرت به العادة عند المؤلفين الأشاعرة ـ ولا حتى في طريقة استدلالاته الخاصة على

---

[1] - عدد أوراقها: 68 من الحجم المتوسط، مكتوبة بخط مغربي جميل. جاء في خاتمتها: ((نجز ولله الحمد... على يد كاتبه لنفسه ولمن شاء والعشرين من رجب الفرد من عام واحد وألف بثغر تطاون حماه الله-...)) صحيفة: 68.

مسألة من مسائل "البرهانية"؛ إذ لم يستطع التصرف في الشكل التنظيمي الذي فرضه أبو عمرو، ولم يتحرر من أسر نص "البرهانية"، بل فضل أن يسير مع منهجها حذو النعل للنعل، ينقل فقراتها ويتبع كل فقرة أو جملة منها بالشرح المطلوب. وباختصار فإن "شرح الخفاف" كان بمثابة تعليق جيد على كلام السلالجي، وحاشية مهمة على "البرهانية"، أكمل بها توضيح المجملات، وفسخ بها تعقيد بعض العبارات، فسهل بذلك على قارئها أن يعي كل دقائقها ومعانيها.

وفي أحيان قليلة كان الخفاف يلجأ إلى إقحام فصول لم يعرض لها السلالجي في "البرهانية" وذلك من أجل ربط القضايا بأصولها، كما فعل مثلا عند حديثه عن "العالم" وعن قول السلالجي فيه إنه: <<عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وسوى صفة ذاته>>[1]، حيث اضطر إلى بسط المقدمات الأشعرية في الموضوع، متحدثا عن غايات علم الكلام ووسائله لإثبات صانع العالم، وعن أقسام الموجودات وما إلى ذلك مما لا يتوصل إليه فهم قول السلالجي إلا من خلاله[2].

وأما طريقته الخاصة في التعليق على أقوال السلالجي، فكانت تعتمد على بسط النص أو المقطع المراد شرحه، ثم الشروع في شرح ألفاظه الخاصة واصطلاحاته الكلامية، معتمدا في ذلك على رصيده اللغوي القوي وتمكنه الكبير من علم المنطق ــ كيف لا وهو مؤلف:"الموضوع الأكمل على كتاب الجمل"[3]ــ. نعم لقد غلب على الخفاف التأثر بالاستدلالات المنطقية الجديدة، فنراه يكثر أولا من الكلام في الحدود

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 1.
[2] - الخفاف - شرح البرهانية: 5 إلى 10.
[3] - المراكشي - الذيل والتكملة: السفر: 5 القسم: 651/2.

والرسوم ثم يتجه إلى مناقشة القضايا التصديقية مناقشة عقلية مجردة، بعد أن ينتهي من الأمور التصورية، وذلك بغية الوصول إلى تأييد وتعزيز موقف السلالجي في "البرهانية".

3-4-4- القيمة العلمية والتاريخية لهذا الشرح

إن لهذا الشرح قيمة علمية وتاريخية لا تخفى، ولذلك وجدنا كل الشروح التي جاءت بعده تنقل عنه وتطرى على صاحبه. وعموما فإن أهم مميزاته:

1 – أنه أول شرح ألفه صاحبه بالمغرب وحفظه لنا القدر كاملا بحيث وصلت نسخته كاملة، والأكثر من ذلك أنه أكثر الشروح ذيوعا وانتشارا بين أوساط العلماء، ويرجع السبب في ذلك إلى دقة العمل الذي بذله الخفاف فيه من جهة، ومن جهة أخرى فإن حجمه المتوسط وأسلوبه المبسط سمحا لكل المستويات العلمية بدراسته والاستفادة منه.

2 – إن هذا الشرح المختصر (صفحاته حسب النسخة التي أملكها لا تتعدى 68 صحيفة من القطع المتوسط) على وجازته فإنه وفى مسائل "البرهانية" حقها وأغنى الباحثين المبتدئين عن الرجوع إلى مصادر ومراجع يعتبر فهمها والعثور عليها أمرا غير متيسر لفهم هذه العقيدة.

3 – إن للشرح قيمة علمية كبيرة لأنه من المؤلفات العقدية القليلة التي تصور بجلاء مرحلة الترسيم والنضج الكامل للفكر الأشعري المغربي، كما أنه يترجم المستوى الخاص الذي بلغه الفكر الكلامي بالمغرب خلال القرن السابع.

4 – إنه بالرجوع إلى مصادر هذا الشرح وبمعاينة الردود والمناقشات التي بسطها الخفاف فيه يظهر للباحثين أن هذا المؤلف كان على خبرة كاملة بآراء المعتزلة والفرق الكلامية الأخرى، كما أنه كان على اطلاع جيد بآراء الفلاسفة[1]. وهذا يؤكد تأثره بالاتجاه الجديد في المدرسة الأشعرية الذي افتتح طريقه الإمامان الجويني والغزالي.

5 – إن تكوين أبي بكر الخفاف تكوين أندلسي بالأساس، ورغم أنه درس الكلام ــ على ما يبدو ــ في المغرب، إلا أن ذلك لا ينفي أن يكون اهتمامه ودراسته الأولى لمبادئ هذا العلم بدأت في موطنه الأصلي. وهذه الملاحظة تدفعنا إلى أن نسجل مدى الارتباط الفكري والثقافي والكلامي بين المغرب والأندلس في تلك الفترة، فشرح هذا الأندلسي لمؤلف مغربي في العقيدة وتفضيله الاستقرار بتازة المغربية، لهما خير دليل على التداخل الذي كانت تعرفه العلاقات الثقافية والاجتماعية بين المغرب والأندلس في ذلك الوقت.

3- 5- شرح ابن بزيزة (ت:673هـ/1275م)

3-5-1- التعريف بابن بزيزة

هو عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التيمي التونسي، عرف بابن بزيزة أبو محمد وأبو فارس[2]. قال السراج: <<من السادات الذين

---

[1] ـ انظر رده على القائلين ب "العلة" منهم. ص: 22.

[2] ـ انظر ترجمته عند التنبكتي ـ نيل الابتهاج: 268 والبغدادي ـ هدية العارفين: 581/1 والسراج ـ الحلل السندسية: 72/1. وكحالة ـ معجم المؤلفين: 239/5 وغيرهم.

تزينت بهم الحضرة التونسية.. الإمام العلامة المؤلف المحصل المحقق، نزيل تونس كان عالما صوفيا فقيها جليلا>>[1].

درس على جملة من علماء بلده الكبار كما درس على أبي عبد الله الكتاني- تلميذ السلالجي و"شارح برهانيته" المتقدم - فتخرج على أيديهم حافظا للفقه والحديث والكلام والشعر والأدب مشاركا مصنفا[2]، كما صار بفضل نبوغه وحسن اطلاعه من أعيان أئمة المذهب المالكي، فاعتمده خليل في التشهير[3].

أما مؤلفاته فكثيرة من أهمها: "الإسعاد في شرح الإرشاد" و"شرح الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي" و"شرح التلقين" و"شرح أسماء الله الحسنى" و"منهاج المعارف إلى روح العوارف" ومختصره "إيضاح السبيل إلى منهج التأويل"[4].

وقد أكد جل الذين ترجموا له أن له بالإضافة إلى هذه المصنفات <<شرحا للعقيدة البرهانية>>. كما ذكر ابن بزيزة في شرحه المذكور أنه <<قرأ هذه العقيدة [يعني البرهانية] على أبي عبد الله الكتاني مرات>>[5]، ولا شك أن اتصاله بابن الكتاني ودراسته "للبرهانية" عليه كان حافزا له على القيام بشرحها. إلا أن هذا الاتصال بين الرجلين لم يكن عندي أمرا مؤكدا، وكنت أتشكك فيه بسبب أن المصادر التي ترجمت لهما لم تذكر اتصالهما ولا ذكرت أن ابن بزيزة رحل إلى المغرب، كما أغفلت انتقال

---

[1] - السراج - الحلل السندسية: 645/1.
[2] - اليفرني - المباحث: 1.
[3] - التنبكتي - نيل الابتهاج: 268. ومخلوف - شجرة النور: 190.
[4] - المصادر المتقدمة متفقة على نسبة هذه المؤلفات إليه.
[5] - اليفرني - المباحث: 1.

ابن الكتاني إلى تونس، فكنت وأنا أقرأ نص ابن بزيزة الذي نقله بعض الشراح مترددا في إثباته أو عدم إثباته.

ولكنني وبينما كنت أقرأ صدفة في شرح اليفرني ـ الذي سنتحدث عنه بعد هذا الشرح ـ أثار انتباهي نص نقله من شرح ابن الكتاني يتعلق بفضائل الآي القرآنية، ذكر فيه ابن الكتاني بأن هناك آيات من سورة القلم والكهف والجاثية إذا قرأها المسلم حفظته من الأذى والمصائب ثم قال: <<... وفي إقبالي من الأندلس إلى القيروان فإن السلطان أرسل الأعوان في طلبي فقرأتها فأخذ بأبصارهم عني...>>[1]، فلما قرأت هذا النص أثارني فيه تأكيد ابن الكتاني بأنه انتقل إلى القيروان ـ مدينة ابن بزيزة ـ، فاطمأننت إلى صحة قول ابن بزيزة بأنه التقى بأبي عبد الله الكتاني وتأكد لي أنه درس عليه حقا. والآن ماذا يمكن أن نقول عن شرح ابن بزيزة؟

3- 5- 2- طريقة الشرح وقيمته

إن النص الكامل لهذا الشرح ـ للأسف ـ مفقود لحد الآن ولا نجد له أثرا في أي مكتبة عامة بالمغرب. ومع ذلك فقد قمت بجمع شتات بعض نصوصه ومسائله من الشروح الأخرى ـ أيضا ـ، فحصلت على عدد لا يستهان به من آرائه ونصوصه تمكنت من خلالها أن آخذ نظرة وافية عن ثقافة ابن بزيزة الكلامية وعن منهجه في تناول قضايا " العقيدة البرهانية".

[1] ـ المصدر السابق: 93. وقد نقلها المديوني عنه دون الإشارة إلى ذلك. انظر شرحه للبرهانية: 178.

إن اطلاعي على نصوص شرح ابن بزيـزة مكننـي مـن تسـجيل الملاحظات التالية:

1 – أن ابن بزيزة كان أقرب من حيث المنهج إلـى المـنهج الـذي اعتمده الخفاف في شرحه المتقدم، فهو يعتمد الشروح اللفظيـة اللغويـة والمنطقية التصورية، ثم ينتقل إلى تناول القضايا التي طرحتها "البرهانية" في صورتها التصديقية، فيعرض الآراء المعارضة للمذهب الأشعري ثم يتبعها ببسط الرأي الخاص لمدرسته.

2 – اعتنى ابن بزيزة ـ بصورة خاصة ـ بالرد علـى المعتزلـة ودحض آرائهم ونظرياتهم الكلامية، وهذا مـرتبط ولا شـك بالخلفيـات التاريخية التي عاشها أهل إفريقية في مراحلهم الأولى أثناء صراع أهـل السنة مع معتزلة القيروان وغيرهم. لذلك خصص ابن بزيـزة فقـرات طويلة من شرحه للرد على "النظام" المعتزلي لاسيما في قوله بعدم تناهي الجواهر[1]، وفي قول المعتزلة بعدم ثبوت الأكوان[2]، وما إلى ذلك.

3 – لقد كان ابن بزيزة مجتهدا مقتدرا وناقدا متميـزا فـي شـرحه "للبرهانية" وهذا ما جعله يقدم عدة اعتراضات على مؤلف "البرهانية" في عدة قضايا وتعبيرات منطقية. وهكذا نجده يرد على السلالجي في قولـه عن العالم: <<إنه كل ما سوى الله تعالى وسـوى صـفات ذاتـه>>[3]، فيعترض عليه من وجهين: <<أحدهما في إتيانه بهذا الكلام قـال: هـذا الاسم الذي هو الله هو القطب الذي يدل على الذات والصفات عند أهـل

---

[1] - انظر شرح المجهول: 24 وما بعدها.
[2] - انظر المديوني - الشرح: 125.
[3] - السلالجي - البرهانية: 1.

الحق، فإتيان أبي عمرو بقوله "وسوى صفات ذاته" لا فائدة له، لأنه تركيب في الحد، والتركيب في الحدود مما يتحاشى عند النظار... والثاني: في قوله: وسوى صفات ذاته فكان من حقه أن يقول: وسوى صفاته، فتقييده بصفات الذات يقتضي أن صفات الأفعال داخله تحت العالم ــ وذلك عندي ضعيف ــ لأن الخلق والرزق أثر القدرة والعلم والإرادة، فإذا كان كذلك فلا يصح أن يقال في صفات الأفعال التي هي الخلق والرزق أنها داخله تحت العالم>>[1].

4 – إن لشرح ابن بزيزة هذا قيمة علمية وتاريخية قصوى لأنه الدليل على مدى رواج آراء السلالجي واكتساح "برهانيته" للساحة العقلية في بلدان المغرب العربي... إذ أن الإقدام على شرح عمل ــ كيفما كان هذا العمل ــ لا يأتي إلا بعد رسوخ أفكاره وتمكن مبادئه من عقلية المشروح لهم، وبالتالي فإن ما قام يه ابن بزيزة يدل على اهتمام التونسيين عامتهم وخاصته بفكر "البرهانية"، وتقديرهم لمجهود أبي عمرو فيها واعترافهم بريادته في إقرار الفكر الأشعري بإفريقية والمغرب.

5 – إن المنهج الذي اتبعه ابن بزيزة في شرحه ــ والذي تنبئ عنه النصوص التي نقلها الشراح المتأخرون ــ يؤكد على تأثر هذا المفكر الأشعري ــ كما تأثر الخفاف من قبله ــ بالمرحلة الثانية والطور الثاني من تطور الفكر الأشعري، مرحلة سيادة القواعد المنطقية في الدراسات الكلامية وسيطرتها على المناهج المتبعة في معالجة القضايا العقدية، ولهذا أصبح العلم بالمنطق والتخصص فيه ــ عند علماء هذه الحقبة ــ أمرا لا مندوحة عنه لمن أراد البحث في علم الكلام.

---

[1] ـ المديوني ـ شرح البرهانية: 175.

3- 6- "المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية" لليفرني (ت: 734 هـ/ 1334م).

3-6-1- من هو اليفرني ؟

هو علي بن عبد الرحمن بن تميم اليفرني المكناسي الشهير بالطنجي أبو الحسن[1]، وهو ليس <<من بني يفرن أصالة وإنما هو من مواليهم حلفاء>>[2]. أخذ عن جماعة من الشيوخ من أشهرهم أبو الحسن الزرويلي (ت: 719هـ/ 1319م)[3]، ولذلك تفوق في الفقه وصار فقيها حافظا فرضيا حسابيا. تخرج على يده بعض كبار الأعلام كأبي يعقوب البادسي المغراوي (ت: 734هـ/1334)[4] وغيره. وقد ترك أبو الحسن الطنجي بعض التآليف التي تشهد بتمكنه وبواسع اطلاعه وثقافته منها: "تقييد على المدونة"[5]، و"شرح على عقيدة السلالجي سماه: "المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية"، وغيرها من المؤلفات.

إن تأليف هذا الشرح في هذا العصر يدل على إشارات كثيرة ويفيد معاني ودلالات متعددة. وعلى أية حال فما هي ظروف هذا التأليف؟ وما هي مصادره؟ وما مكانته بين بقية الشروح؟ أسئلة نود الإجابة عنها في النقاط التالية:

---

[1] - ترجمته عند: ابن القاضي - درة الحجال: 441/2 والتنبكتي - نيل الابتهاج: 325 ومخلوف: شجرة النور: 218 وكحالة - المعجم: 119/7.

[2] - ابن القاضي - المنتقي المقصور على مآثر الخليفة المنصور. تح: زروق. ط: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. الرباط. 1986. ج: 2 ص: 696 – 697.

[3] - علي بن عبد الحق الزرويلي الشهير بالصغير، صاحب "شرح المدونة" تولى القضاء في تازة وفاس على عهد المرينيين. انظر ترجمته عند: ابن قنفذ: أشرف المطالب: 77 والونشريسي - الوفيات: 102 وابن القاضي - الجذوة: 472/2.

[4] - انظر عنه: الونشريسي - الوفيات: 188.

[5] - المصادر السابقة.

3- 6-2- ظروف تأليف الشرح

أقصد بالظروف هنا المناخ الفكري للبلاد والتطور الذي خضع له علم الكلام على عهد المؤلف، ومن جهة ثانية أقصد بها أيضا الأسباب الخاصة التي دفعت المؤلف لإنتاج هذا العمل ـ الذي أعترف منذ البداية أنه أفضل وأعمق شرح ألف على "برهانية السلالجي" ـ.

لقد حدد اليفرني تاريخ الانتهاء من هذا العمل بيوم <<التاسع من ذي الحجة سنة ثامن وعشرين وسبعمائة بمدينة فاس...>>[1]، ومعنى هذا أن التأليف هو من تأليف العصر المريني. ومعلوم أن المرينيين الذين خلفوا الموحدين عملوا على السير على منوالهم في دعم الاتجاه الأشعري في العقيدة، ودافعوا عنه دفاعا مستميتا يشبه عملهم في ذلك ما قاموا به في حق المذهب المالكي في الفروع. وقد قام خلفاؤهم بتقريب علماء الكلام الأشاعرة وتكريمهم وفي نفس الوقت اعتبروا أن تدريس الفكر الأشعري بالمعاهد والمؤسسات العلمية من الضروريات التي يتم بها الحفاظ على العقيدة الإسلامية.

ومن هنا تأتي الأعمال والدراسات العقدية التي صدرت في عصرهم مواكبة لتشجيعاتهم وملبية لدعواتهم الحاثة للعلماء على التأليف في الفكر الأشعري والعمل على نشر مبادئه.

ومن الناحية الثانية والمتعلقة بالظروف الخاصة لتأليف "المباحث العقلية" فيذكر اليفرني أن الأسباب التي دفعته إلى شرح "البرهانية" مرتبطة بمتطلبات عصره العقدية، حيث كثر الإقبال على هذا المختصر

[1] ـ اليفرني ـ المباحث: 272.

وكان طلبة العقائد يحتاجون إلى الرجوع إلى المؤلفات والمصادر الضخمة من أجل تفهم فصولها. فأشفق عليهم وفضل أن يقرب البعيد، وييسر الصعب من أجل فهم دقائق وأغراض "العقيدة البرهانية" لاسيما بعد أن رأى كثرة الإقبال عليها والتفاف المتعلمين على نصها. يقول اليفرني : <<إني لما رأيت أهل زماننا مشتغلين ب"العقيدة البرهانية" تأليف الشيخ أبي عمرو السلالجي ـ رحمه الله ـ قصدت مستعينا بالله تعالى أن أضع عليها شرحا ليكون ذلك تهذيبا للمبتدئ، وتقريبا للمنتهي من مشقة مطالعة الدواوين>>[1].

هذه إذن هي الظروف العامة والخاصة التي وقع فيها ولأجلها تأليف شرح اليفرني. فماذا عن هذا الشرح؟

3-6- 3- المخطوطتان الموجودتان للشرح

توجد لهذا الشرح نسختان مخطوطتان في حالة جيدة. الأولى توجد بالخزانة الحسنية بالرباط[2] يرجع تاريخ نسخها إلى أواسط القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، يقول ناسخها في خاتمة النسخ: <<تم كتاب المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية بحول الله وقوته، على يد كاتبه قاسم بن علي الطليطلي الأندلسي التطواني غفر الله له ولوالديه ولأشياخه ولأحبته ولمن له الحق عليه ولجميع المسلمين... وكان الفراغ منه يوم الأربعاء أول يوم من جمادى الأولى عام سبعة وخمسين وألف>>[3].

---

[1] - المصدر السابق: 1.
[2] - رقمها: 11741. وعدد أوراقها: 272 صحيفة من الحجم الكبير، مكتوبة بخط مغربي جيد.
[3] - المصدر السابق. صحيفة: 272.

أما المخطوطة الثانية فتوجد نسختها بالخزانة العامة بالرباط[1] وقع الانتهاء من نسختها في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. يقول ناسخها عقب إنجاز نسخته. <<نجز الشرح المبارك بحمد الله وحسن عونه، كتبه بيده الفانية الفقير إلى رحمة ربه الملك الجواد، العبد المعترفُ بذنبه الراجي عفو ربه مراد بن نصر بن عمار العوني نسبا المالكي مذهبا... وكان الفراغ من نسخه أواخر ربيع الثاني سنة: 1163هـ عرفنا الله خيره...>>[2].

هاتان هما المخطوطتان اللتان عثرت عليهما بمكاتب المغرب العامة، ولم أعثر على غيرهما ولا سمعت بغيرهما ـ على حد علمي ـ إلى الآن.

3-6-4- المصادر

ترجع أهمية هذا الشرح لعدة أمور سنشير إليها فيما بعد، ولكن هناك جانبا مهما في هذا العمل زاده قيمة ورفع من مكانة صاحبه وشهد له بحسن الاطلاع، ذلك هو كثرة المصادر وغناؤها وتنوعها.

وترجع هذه الكثرة والتنوع في مصادر اليفرني إلى اتساع ثقافته وقدرته على البحث والتنقيب، ولكن ترتبط أيضا بنفاق سوق المؤلفات العقدية في عصره وتعدد الكتابات الكلامية في عصر المرينيين، وقبل ذلك في أواخر عهد الموحدين.

---

[1] - رقمها: 52411 عدد صفحاتها: 415 مكتوبة بخط مغربي نسخي من الحجم الكبير.

[2] - المصدر السابق: 416 ، وقد راسلني أستاذ من مدينة وزان يدعى الرجراجي - وهو من المهتمين بالمخطوبات العقدية في هذه المدينة - فأخبرني بأن لهذا الشرح مخطوطة بالقرويين، ولكن بعد التحري والتثبت تبين لي أن ذلك الخبر غير صحيح. وربما كان يقصد المخطوطة الموجودة بالخزانة الحسنية المذكورة سابقا.

وقد حدد اليفرني بنفسه في مقدمة الشرح أسماء المؤلفات والمصادر العقدية الأساسية التي اعتمدها في شرحه فقال: <<واعتمدت فيه [أي في شرح] على نقل تواليف الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب رحمه الله منها: الأربعون، والمحصل، والمعالم الدينية، ونهاية العقول، وعلى أبكار الأفكار لسيف الدين الأمدي، وشرح الإرشاد لأبي عبد الله المازري، وشرح الإرشاد للشريف أبي يحيى زكريا بن يحيى الإدريسي، وكتاب التذكرة، وكتاب الأوسط لأبي المظفر طاهر بن أحمد الأسفراييني الملقب بشاهفور في ثلاث مجلدات، وشرح أبي عبد الله الكتاني على هذه العقيدة>>[1].

إلى جانب هذه المصادر الأساسية التي وقع التصريح بها في المقدمة رجع اليفرني إلي مصادر كثيرة منها: "شرح الإرشاد" لأبي عبد الله محمد بن دوناس، و"شرح الإرشاد" أيضا لأبي إسحاق بن دهاق، و"شرح الإرشاد" لأبي القاسم الأنصاري، و"شرح المعالم الدينية" لابن التلمساني، و"شرح المحصل" و"القواعد" للقرافي، واعتمد كذلك على "الكشاف" للزمخشري، وعلى "تعليقات" الطرطوشي، وعلى "الكتاب" لأبي العباس الطلمنكي. كما اعتمد اليفرني كذلك على مؤلفات لم يحددها وإنما اكتفى بذكر أسماء مؤلفيها منها مؤلفات لابن العربي، ولأبي عمرو بن الأسفراييني، وللشريف زكرياء، ولأبي القاسم الربعي، وللقاضي عبد الوهاب المالكي، ولأبي علي بن سينا، وللباقلاني، ولابن فورك وغيرهم...

[1]- اليفرني - المباحث: 1، وقد اعتمدت نسخة مخطوطة الخزانة الحسنية أثناء دراستي للبرهانية في بقية الإحالات.

3-6-5- منهجية الشرح

من البين أن شرحا يعتمد العدد المتقدم من المصادر والمراجع لا بد أن يكون مؤلفه قد بذل فيه قصارى الجهود بغية جعله مرجعا متميزا، وتأليفا يستحق العناية والاهتمام. وهذا ما نلاحظه بالفعل عند معاينتنا وتصفحنا لمخطوط "المباحث العقلية"، إذ أن اليفرني قام في شرحه بعمل جمعي وتنظيمي فريد، واستطاع أن يجعل من شرحه المذكور مؤلفا يتجاوز مستوى الشروح الكلاسيكية ليرقى إلى درجة الدراسات الجادة التي تتميز بالاستقلالية والشمولية والإبداع.

فبدلا من الدخول في الشرح مباشرة ــ كما فعل الذين سبقوه ــ ارتأى اليفرني أن يضع لنفسه ترتيبا خاصا وتنظيما مستقلا جعل فصول "البرهانية" تسايره. وهكذا قام بتصدير شرحه بالقواعد الضرورية التي انطلق منها المؤلفون الأشاعرة الكبار. فأثار مواضيع تتعلق بفهم العلم في شموليته وأبعادة، فبحث في حقيقة علم الكلام ومواضيعه وحكمه وفائدته[1]، وتحدث عن علم المناظرة والجدل، وعن الحدود والأدلة، وعن العقل والعلم[2]... وما إلى ذلك... وقف اليفرني عند هذه المقدمات كلها قبل أن ينتقل إلى المواضيع المرتبطة بنص العقيدة المشروحة، حيث فضل أن يتناول القضايا العامة لمواضيع "البرهانية" ومقدمتها الأساسية ليسهل على القارئ فهم المباحث الجزئية في إطار شمولي كامل.

وقد قسم اليفرني شرحه إلى بابين وكتاب. خصص الباب الأول للحديث عن العالم وأقسامه وانغمس في مناقشة قضايا الجواهر

1- اليفرني - المباحث: 28 إلى 38.
2- المصدر السابق: 70 إلى 77.

والأعراض وغيرهما من القضايا والمباحث الطبيعية التي ينبني عليها منهج الأشاعرة في إثبات الصانع[1]. أما الباب الثاني الذي خصصه للإلهيات[2]، فقد عالج فيه المسائل المرتبطة بالذات الإلهية وما يجب لها من الصفات النفسية والمعنوية ومن صفات المعاني والصفات السلبية. كما تعرض فيه لما يستحيل عليه تعالى من الصفات التي لا تليق به سبحانه[3]، وختمه بالجائزات[4]، فتعرض للحديث عن جواز رؤيته تعالى في الآخرة، وجواز خلقه للأعمال، وجواز إرساله للرسل وما إلى ذلك من الأمور الغيبية المتعلقة بالمعاد.

أما الكتاب الذي أنهى به شرحه فخصصه للإمامة[5]، ففصل في مباحثها وجزئياتها من حيث شروطها ومدلولها وحكمها، وعرض لتطبيقاتها في عهد الصحابة والخلفاء الراشدين.

وقد اعتمد اليفرني في عرضه لهذا المباحث والقضايا الكلامية أسلوبا واضحا وطريقة متقنة تقوم على تشريح كل قضية وتفصيلها ومعالجتها جزئيا (بواسطة البحث في حدودها وألفاظها ومعانيها الخاصة)، ثم معالجتها المعالجة الكلية (في إطار مناقشة المواضيع مناقشة مذهبية عقلية مجردة، ومقارنتها مع أقوال المخالفين من متكلمين وفلاسفة).

لقد ذكرنا أن اليفرني تجاوز في مصادر دراسته مؤلفات الجويني والغزالي، إلى اعتماد مؤلفات الرازي بصورة أوسع وأشد، وقد كان

1- نفسه: 81 وما بعدها.

2- نفسه: 127 وما بعدها.

3- نفسه: 190.

4- نفس المصدر: نفس الصحيفة.

5- نفسه: 258 وما بعدها.

طبيعيا أن يظهر الطابع الخاص لمرحلة الرازي الأشعرية في عمل أبي الحسن، وذلك ما حصل بالفعل، إذ نجد اليفرني يتناول كثيرا من القضايا والمشاكل الفلسفية التي لم يثرها الباحثون والشراح الذين سبقوه، كما نلحظ في عمله تفوقا كبيرا في الأساليب الجدلية والاستدلالات المنطقية، وهذا أمر مستساغ من باحث عول على مؤلفات الرازي بالدرجة الأولى، واستفاد من المد التطوري الذي عرفته الأشعرية منهجا وقضايا .

3-6-6- قيمة الشرح

تتأكد للقارئ القيمة الخاصة لهذا الشرح إذا أخذ بعين الاعتبار الملاحظات والخصوصيات التالية:

1 - أن اليفرني كان ــ كما قلنا ــ متحررا في شرحه "للبرهانية"، بحيث جعلها تساير الترتيب الذي وضعه لعمله، وقد توفق كثيرا في تكييف فصولها مع الترتيب الجديد الذي وضعه، وبذلك يكون قد تجاوز مستوى الشروح أو التعاليق الهامشية التي تكتفي بمناقشة المتون دون أن تضعها في الإطار الموضوعي والهيكلي الذي يلزم أن تناقش من خلاله.

2 - لقد اعتمد اليفرني على مكتبة ضخمة وعلى مؤلفات ومصادر كثيرة "للبرهانية"، ولو كان الفضل الوحيد لهذا الشرح هو أنه عرفنا باعتماد المغاربة لهذه المؤلفات وقراءتهم لها في عصره لكفاه ذلك. ولكن اليفرني عمل على مناقشة كل ما نقله وعرض كل الآراء المتفقة والمختلفة داخل مدرسته وحتى خارجها، وهذا يثبت أنه بلغ مرتبته الاجتهاد التي أهلته لتصدر حلقات علم الكلام الأشعري المغربي في عصره.

3 – إن المصادر والمنهاج المعتمدين في "المباحث العقلية" يصوران المدى التطوري الذي بلغه علم الكلام المغربي في العصر المريني. فقد تحول علم الكلام عن طريقة المتقدمين من الأشاعرة تحولا كاملا إن على مستوى المنهاج أو على مستوى القضايا المعالجة، فقد وقع تقديم الجانب العقلي بصورة واضحة، واعتمدت أدلة الفلاسفة والعقلانيين، ووقع تبني الكثير من القناعات والقضايا بصورتها الفلسفية، ولم يعد الرجوع إلى النصوص الشرعية يحصل إلا في بعض المواضيع الخاصة وللإستئناس فقط. وهذا أمر طبيعي يوضح صحته هذا الشرح الذي كانت مؤلفات الرازي والآمدي ــ مثلا ــ النموذج المثال الذي اقتدى به. ولذلك يكون لعمل اليفرني قيمة كبيرة لأنه يؤرخ للمرحلة التي أخذ علم الكلام المغربي فيها طابعا فلسفيا جديدا.

4 – لقد استطعنا ــ من خلال هذا ــ الشرح أن نجمع معلومات ووثائق تاريخية أساسية في هذا البحث، لاسيما تلك المتعلقة بنصوص "شرح ابن الكتاني" و"شرح ابن بزيزة". ومن فضائل هذا الشرح أنه قدم لنا ترجمة وافية ومهمة عن حياة السلالجي كانت عمدتنا في كثير من الجوانب التي تقدم لنا الحديث عنها.

وبالجملة فإن "المباحث العقلية" لليفرني يعتبر بجميع المقاييس أهم وأدق شرح من شروح "البرهانية". ولذلك قام أحد المغاربة باختصاره واختزال أهم قضاياه الكلامية ذلك هو المتكلم الصوفي أبو عمران الجزولي. فماذا يمكن أن يقال عن هذا المختصر؟

3-6-7- مختصر "المباحث العقلية" للجزولي

3-6-7-1- الجزولي (ت ق 10هـ/16م)

لم تمدنا كتب التراجم والسير والتواريخ بمعلومات كثيرة عن هذا الجزولي الذي عثرنا على "مختصره للمباحث العقلية". وكل ما استطعنا معرفته عنه هو أنه عاش في القرن العاشر الهجري، وأنه يكنى أبا عمران، واسمه موسى، واسم أبيه محمد، وأنه ينسب إلى جزولة وشتوكة، فيقال: الجزولي الشتوكي[1].

أخذ هذا الرجل عن شيخ جزولة أبي عبد الله بن يعزأكي لزان الذي كان من التلاميذ غير المباشرين لابن غازي. ثم تصدر أبو عمران بعد اكتمال تعليمه للتدريس فتخرج عليه علماء وأعلام كبار على رأسهم عبد الله بن محمد بن عثمان بن أبي بكر الغساني (ت:960هـ/1552م)[2]. ويبدو أن أبا عمران الجزولي كان متخصصا أكثر في علم اللغة لأن تلميذه المتقدم نقل عنه وروى "ألفية بن مالك"، ومقدمة بن آجروم"، كما ذكر المختار السوسي أن لهذا الجزولي "مقصورة في بحر الطويل في التاء والذال والظاء في القرآن"[3]. هذا كل ما لدينا من معلومات عن هذا المؤلف الجزولي.

3-6-7-2- سبب اختصاره للمباحث

لقد كفانا أبو عمران بنفسه تعب البحث في أسباب قيامه باختصار "مباحث" اليفرني فقال عن عمله: <<القصد بهذا الكتاب اختصار كتاب

1- ابن القاضي - الجذوة: 345/2.
2- ابن القاضي - درة الحجال: 345.
3- المختار السوسي: سوس العالمة. ط: فضالة المحمدية: 1960. ص: 179.

"المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية"، فإن مؤلفه العالم العلامة أبا الحسن علي عبد الرحمن ـ رحمه الله عليه ـ قد أجاد فيه وذكر كثيرا من أصول الكلام فيه مع إتقان تفسير لفظ العقيدة، إلا أنه قد أكثر فيه إلى حد يعسر ضبطه على كثير من أهل الوقت لأنه قد جلب أكثر كتب الإمام فخر الدين الرازي ... والآمدي... والشريف زكريا ... والأسفراييني وغير ذلك من الكتب المنقولة فيه حتى كان مجلدا كبيرا، فاختصرت عيونه، وأزلت ما لا تعلق للكتاب به وما لا تمس الحاجة إليه بالنسبة إلى الكتاب مستعينا بالله ..>>[1].

3-6-7-3- نسخ المختصر المخطوطة

لهذا المختصر عدة نسخ مخطوطة، ولعله العمل المرتبط ب"البرهانية" الأكثر شيوعا بعد شرح الخفاف. وقد استطعت الحصول على نسختين مخطوطتين منه. المخطوطة الأولى عثرت عليها في المكتبة الخاصة لأحمد بنيعيش بتطوان، يرجع تاريخ الانتهاء من نسخها إلى سنة: 1001هـ/1592م نسخها الدرعي بتطوان[2].

والمخطوطة الثانية ـ أو بالأصح صورة عنها ـ توجد بالمكتبة الخاصة لمحمد احنانا بتطوان أيضا. إلا أن هذه النسخة لا توجد بها معلومات عن تاريخ النسخ[3].

---

[1]- ابن القاضي - درة الحجال: 345.

[2]- هو نفس الناسخ الذي نسخ شرح الخفاف المتقدم. انتهى من نسخه سنة 1001 هـ بمدينة تطوان. ويبلغ صحائفه حسب نسخة الدرعي التي بين أيدينا: 136 صحيفة.

[3]- عدد أوراقها يصل إلى 117. وقد نسخها المدعو: محمد بن يحيى بن محمد بن أوج.

3-6-7-4- عمل الجزولي في المختصر

ذكر الجزولي في مقدمة مختصره أنه سيعمد إلى اختصار عيون "المباحث العقلية" وسيزيل الاستطرادات التي لا تعلق للكتاب بها وسيقتصر على ما هو أساسي وما تمس الحاجة إليه[1]. وقد كان اعتقاد القارئ بأن الجزولي سيركز على إثارة القضايا ذات الطابع الكلامي العقدي، وسيغض الطرف عما لا علاقة لكلام اليفرني في الشرح به في العقيدة. ولكن القارئ لا يلبث أن يفاجأ بأن أبا عمران لم يقصد باختصاره ذلك المعنى، -لأنه تعرض لكل القضايا التي تناولها اليفرني بما فيها الأمور الهامشية المتعلقة بالديباجة والترجمة وغيرهما-، وإنما قصد به فقط تلخيص بعض القضايا وحذف كثير من الاستشهادات – التي نرى أن بعضها كان مفيدا جدا –، وتركيب بعض النصوص تركيبا جديدا، وضم بعض المسائل إلى بعض. وبذلك يكون الجزولي قد أعاد نفس عمل اليفرني ولكن بصورة مشوهة. مما يوضح بجلاء أن مفهوم الاختصار عند الجزولي – وعند غيره من المقلدين – كان مفهوما آليا لم يتجاوز حدود الحذف أو النقص الكمي، ولم يأخذ بعين الاعتبار الجانب الموضوعي الذي يتجاوز المستوى السطحي لإعادة النظر في عمل من الأعمال العلمية.

ومع كل هذه المثالب فإن نص المختصر يبقى ضروريا لا يستغني عنه من أراد تحقيق نص "المباحث"، وذلك لقيام الجزولي بنقل فقراته ونصوصه في جانب كبير منها.

---

[1] ـ الجزولي ـ مختصر المباحث العقلية لليفرني ـ مخطوطة أحمد بنعيش صحيفة: 13 وما بعدها.

3-7- شرح العقباني (ت:811هـ/1408م)

3-7-1- ترجمة العقباني[1]

هو أبو عثمان سعيد بن محمد بن محمد العقباني التلمساني نسبة لعقبان قرية من قرى الأندلس. ولد سنة: 720هـ/1320م بمدينة تلمسان وبها توفي في التاريخ أعلاه. سمع العلم من ابني الإمام زيد وأبي موسى وتفقه بهما، وأخذ الأصول من أبي عبد الله الأبلي، والفرائض عن الحافظ السطي، وروى البخاري "والمدونة" عن السلطان أبي عنان المريني عن عز الدين بن جماعة.

ولذلك صار أبو عثمان هذا أحد علماء عصره المبجلين وكبير الفقهاء المتنورين. فتصدر للتدريس، وعين في القضاء أيام حكم السلطان أبي عنان ـــ والعلماء يومئذ متوافرون ـــ، فولي هذه الخطة في بجاية، وتلمسان[2]، ووهران، ومراكش، وسلا[3]، وقضى في ذلك نحو أربعين سنة. وكان متفننا في كلّ العلوم حتى إنه <<كان يقال له رئيس العلماء والعقلاء>>[4]. وقربه السلطان أبو عنان فكان ممن يحضر مجالسه ويناقش بحضرته[5].

1- انظر ترجمته عند: ابن فرحون - الديباج: 124 والتنبكتي - نيل الابتهاج: 189 والسخاوي - الضوء اللامع: 256/3 و181/6 والقرافي - توشيح الديباج: 169 وابن مريم - البستان: 106 وابن القاضي - درة الحجال: 471/2 ومخلوف - شجرة النور: 250 وكحالة - معجم المؤلفين: 4/230-231 وعادل نويهض - معجم أعلام الجزائر: 75 والزركلي - الأعلام: 101/3 وأبو القاسم سعد الله - تاريخ الجزائر الثقافي: ط: 2 المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر: 1985- 90/2-91.

2- ذكر التنبكتي نقلا عن بعضهم أنه تولى القضاء في تونس، وهذا غير صحيح لأن المصادر أنكرت ذلك. ويبدو أن هذا تصحيف من أحد النساخ الذي كتب "تونس" بدلا من "تلمسان" انظر: نيل الابتهاج: 189.

3- المصادر المذكورة قبله.

4- التنبكتي - نيل الابتهاج: 189.

5- انظر : عبد الرحمن المديوني - مختصر شرح البردة - مخطوطة القرويين رقم: 643. صحيفة: 98 - أ.

لقد سمحت المرتبة العلمية والإحاطة الكاملة والتمكن الجيد من العلوم لأبي عثمان العقباني بتخريج جملة وافرة من التلاميذ النجباء كإبراهيم المصمودي، وابن يحيى الشريف، وابن مرزوق الحفيد[1]، وغيرهم. كما سمحت تلك الأسباب لأبي عثمان بإخراج المؤلفات الكثيرة والعلوم المفيدة فألف عدة كتب من أهمها: "شرح الحوفية في الفرائض"، و"شرح الجمل للخونجي في المنطق"، و"شرح التلخيص لابن البناء" و"شرح سورة الفتح"، و"شرح البردة"، و"شرح ابن الحاجب الأصلي"، كما ألف كتابا في "أصول الدين"[2] و"شرح البرهانية".

3-7-2- شرحه للبرهانية

بالرجوع إلى مؤلفات العقباني المتقدمة نجد أنها تصل إلى تسعة مؤلفات. ومن الغريب أن جل هذه المؤلفات تعتبر الآن من قبيل المفقود، بحيث لم يصلنا منها إلا "شرح الحوفية"، و"المختصر في أصول الدين"[3]، وأما ما عداهما فلم يذكر الباحثون – على حد علمي – أنهم عثروا على شيء منه. ومن بين مؤلفات العقباني التي لقيت نفس المصير "شرحه للبرهانية". هذا الشرح الذي اتفق جل المترجمين على نسبته إليه بدءا من ابن فرحون[4]، ومرورا بالتنبكتي[5]، وبالسخاوي[6]، والونشريسي[7]، والقرافي[8]، وابن مريم[9]، وابن القاضي[10]،ثم وصولا إلى مخلوف[11]،

---

[1] - تقدمت ترجمته.

[2] - ابن فرحون - الديباج: 124 الونشريسي - الوفيات: 137 والسخاوي - الضوء اللامع: 181/6. التنبكتي - نيل الابتهاج: 189.

[3] - انظر الزركلي - الأعلام: 101/3.

[4] - الديباج: 124 قال: ((وله شرح العقيدة البرهانية في أصول الدين)).

[5]- نقلا عن الديباج. انظر: نيل الابتهاج: 189.

[6]- سماه: ((شرح البرهانية للسلالكي في أصول الدين))، انظر الضوء اللامع: 181/6.

[7]- وذكر أن هذا التأليف أنجزه العقباني بمدينة بجاية. انظر الوفيات: 137.

[8]- نقل ذلك القرافي عن السخاوي. انظر: توشيح الديباج: 19.

[9]- انظر البستان: 106.

[10]- سمي ابن القاضي هذا الشرح خطأ ب: ((شرح القاعدة البرهانية))!! انظر: درة الحجاب: 474/1.

[11]- شجرة النور: 250.

وكحالة[1]، ونويهض[2]، والزركلي[3]. كل هؤلاء أثبتوا للعقباني شرحا على "البرهانية" ومع ذلك ورغم بذلي لقصارى الجهود لم أعثر لهذا المؤلف على أثر، بل رغم رجوعي إلى الشروح المتأخرة فإنني لم أقف لا على إحالة ولا على نص يتعلق بهذا الشرح يؤكد بأن صاحبه اطلع على شرح العقباني. وكل ما حصلت عليه بخصوص أبي عثمان العقباني هو مؤلفه الآخر في العقدية: "المختصر في أصول الدين" الذي سأرجع إليه أحيانا عند دراستي لعقيدة السلالجي في الباب الأخير، لأنه يعكس آراء العقباني ويوضح المنهج العام الذي لا شك أنه اتبعه في دراسة للبرهانية.

3-8- << تقييد البيان لمعاني مسائل عقيدة البرهان>>.للسملالي (ت ق 9هـ/15م).

3-8-1- التعريف بالسملالي

هو عبد الرحمن بن سليمان أكرام[4] أوالكرامي[5] أو الكزامي[6] السملالي. وتعتبر أسرة الكراميين أسرة عريقة في العلم، يرتفع نسبها إلى ابن العربي المعافري. قال المختار السوسي عن آل أكرام: إن <<مسكنهم في تازموت سملالة، ولا تزال هناك قبور الأولين ظاهرة إلى الآن كما يوجد أحفادهم في رسموكة>>[7].

---

[1]- معجم المؤلفين: 230/4.
[2]- معجم أعلام الجزائر: 75.
[3]- الأعلام: 101/3.
[4]- انظر ابن القاضي - درة الحجال: 472/2 والمختار السوسي - المعسول: ط: مطابع النجاح البيضاء: 1382هـ/1963م ج: 7 ص: 23 وما بعدها.
[5]- نفسه.
[6]- حسب ما في النسخة المخطوطة بالمكتبة العامة بتطوان.
[7]- انظر السوسي - المعسول: 23/7.

ومن أشهر أفراد هذه الأسرة أخو المترجم واسمه سعيد صاحب التآليف العديدة والتصانيف الشهيرة الذائعة الصيت[1]. وقد كان لسعيد هذا ولأخيه عبد الرحمن ـ شارح "البرهانية" ـ اليد الطولى في بعث العلم ونشره في ربوع سوس. ولا يشك أحد من أهل تلك البلاد في أن مؤلف عبد الرحمن على "البرهانية" كان من أوائل ما ألف في علم الكلام في تلك المنطقة[2]. وقد دفع هذا التأليف أهل سوس إلى العناية بعلم العقائد والانكباب على دراستها <<حتى كان في المرتبة الثانية من العلوم التي يهتبلون بها>>[3]. وقد عبر المختار السوسي عن التأثير الذي مارسته "العقيدة البرهانية"، وشرحها في أهل سوس إذ يعلن أنه <<توالت الحلقات [الكلامية] في كل القرون بعدها على أيدي كثيرين كأحمد التيزركيتي المؤلف في الفن وكعيسى السجتاني وبيورك وأخيه أحمد السملاليين وعلي بن أحمد الرسموكي الكاتبين على السنوسيات ثم لم يزل ذلك الفن يؤخذ عنهم في هذه الكتب الوسطى؛ وذلك ما وجدناه يتعاطى إلى الجيل الذي أدركناه>>[4].

لقد قضى عبد الرحمن السملالي حياته كلها في التعليم متنقلا من منطقة سوسية إلى أخرى إلى أن وافاه أجله في منطقة الساقية الحمراء في أعلى واد سوس[5].

1- المصدر السابق: ن.ص.
2- السوسي - سوس العالمة: 44.
3- نفسه.
4- نفسه.
5- السوسي - المعسول: 44/7.

وقد أخبر المختار السوسي أنه توفي قبل أخيه سعيد المتوفى عام: 882هـ/1477م[1]، وأنه خلف لنا شرحا على "العقيدة البرهانية"[2]. فماذا عن هذا الشرح؟

3-8-2- الشرح ومخطوطتاه

فعلا كما أخبر بذلك السوسي فقد عثرت على نسختين مخطوطتين لشرح السملالي على "البرهانية". النسخة الأولى مخطوطة المكتبة العامة بتطوان ليس فيها ذكر لتاريخ النسخ ولا لتاريخ التأليف، وكل ما ورد في خاتمتها على لسان المؤلف: <<تم "تقييد البيان في شرح مسائل عقيدة البرهان" لأبي عمرو السلالجي إمام أهل المغرب في أصول الديانات وعلم اللسان مما عني بجمعه وتأليفه عبد الرحمن بن سليمان راجيا من الله تعالى الرحمة والغفران..>>[3].

بالإضافة إلى هذه النسخة توجد لهذا الشرح نسخة أخرى وبالخزانة الحسنية بالرباط[4].

إنه بالرجوع إلى مقدمة هذا الشرح نجد المؤلف يقص علينا سبب إقدامه على تأليفه، ويحكى أن الدافع إلى ذلك كان هو إلحاح مجموعة من طلبته في القيام بشرح وتوضيح قضايا هذه العقيدة، فأجابهم إلى ذلك بعد تردد. يقول السملالي: <<رغب منا بعض الإخوان تقييد مسائل على "العقيدة البرهانية" لأبي عمرو السلالجي رحمه الله، وألح في الطلب

1- السوسي - سوس العالمة: 178.
2- نفسه.
3- مخطوطة المكتبة العامة بتطوان رقم: 449 (ضمن مجموع) عدد صحائفها: 167(من ص: 44 إلى 211) مكتوبة بخط مغربي رديء أوراقها من القطع المتوسط.
4- رقمها بهذه المكتبة 9465.

فوعدته مرارا حتى خلصت النية في ذلك لله الواحد القهار. فأجبته مستعينا بالله في جميع ما أروم>>[1]. وقد أخبر في هذا التقديم أنه سمى شرحه ب: "تقييد البيان لمعاني مسائل البرهان"[2].

3-8-3- مصادر الشرح وقيمته

أما من حيث المصادر فقد أعلن السملالي عنها بقوله: << كل ما ذكرت في هذا التأليف أعتمد فيه على شارح العقيدة المسمى ب"المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية">>[3]. ومعنى هذا أن السملالي اعتمد جل مصادر اليفرني السابقة؛ لاسيما كتب الرازي، والآمدي، وشرح الإرشاد للشريف زكريا الإدريسي،... وغيرها. ولكنه بالإضافة إلى تلك المصادر ـ التي لم يحسن الاستفادة منها ـ، اعتمد أيضا على بعض المصادر الأخرى مثل كتاب "قوت القلوب" لمكي بن أبي طالب، و"الروض الأنف" للسهيلي، و"الشفا" للقاضي عياض وغيرها.

أما من حيث قيمة هذا الشرح فنكتفي بتسجيل الملاحظات التالي حوله:

1- أنه شرح مختصر اعتمد فيه مؤلفه طريقة تقليدية وضعيفة؛ إذ يكتفي بالإتيان بمتن "البرهانية" ثم يتبعه ببعض التعليقات التي لا تفيد المتخصص إلا في نطاق محدود. وقد عمل السملالي على اختصار الأقوال المستشهد بها إلى درجة الإسفاف، ولم يكلف نفسه تفصيل ما

---

[1]- السملالي - مخطوطة المكتبة العامة بتطوان: صحيفة 43-44.
[2]- المصدر السابق: 44.
[3]- نفس المصدر والصفحة.

يحتاج إلى تفصيل، وبالمقابل نجد هذا الشرح مليئا بالتكرار الزائد، وبالإحالات التي لا تدل إلا على نقص كبير في الخبرة بالتأليف والكتابة.

2 – اهتم السملالي بشرح المعاني اللغوية والألفاظ البرهانية، وقام في عدة مناسبات بإعراب كلماتها وجملها، وهذا يدل على التأثر الواضح الذي مارسته فيه اهتماماته اللغوية والنحوية، ولا ننسى أن أسرته كانت متعمقة في البحوث اللغوية وأن أخاه ألف في ذلك بعض التآليف.

3 – من جهة أخرى تبدو النزعة الصوفية في شكل واضح من خلال هذا المؤلف، فنجد السملالي يستشهد بأقوال الزهاد، ويلجأ أحيانا إلى إعطاء تأويلات صوفية وروحانية لبعض قضايا "العقيدة البرهانية"، بصورة غير مثيرة ولا مقبولة.

وبصورة عامة فإن شرح السملالي لم يضف أي جديد إلى مسائل "العقيدة البرهانية"، ولم ينفع عمل السلالجي فيها بأي جديد لا من حيث المنهج ولا من حيث المواضيع. ولعل هذا الجمود التراجعي الذي طبع عمل السملالي في العقيدة كان نتيجة لجدة هذا العلم عند أهل سوس الذي أخذوا علم الكلام في هذه القرون عنه، ولكن ضعف رجالهم في فهم قضايا العقل جعل إنتاجهم يبقى محدودا وغير متطور، يقول المختار السوسي: <<يظهر لنا من استرسال هذا التعاطي أنهم [يعني أهل بلده] في الفن جامدون، ولم يعطوا ــ والحق يقال ــ عقولا واسعة يمكن لهم بها التوسع كما كان غيرهم من علماء العجم في الشرق>>[1]، ــ وهو يقصد بطبيعة الحال حالهم مع علم الكلام ــ.

1- السوسي - سوس العالمة: 44.

3-9- شرح المديوني والغربي

3-9-1- التحقيق في مؤلف هذا الشرح

يسود الاعتقاد عند القلائل الذين اطلعوا على شرح القرويين (المخطوط) "للبرهانية" بأنه من تأليف عبد الله بن عبد الرحمن المديوني. فابن سودة يذكر في "دليله" ـ عرضا ـ أن المديوني وقف على فهارس ابن مؤمن ـ التي تحدثنا عنها آنفا ـ، ونقل منها في شرحه على تقييد السلالجي في العقيدة ـ[1]. وقد أشار محمد العابد الفاسي في "فهرس مخطوطات القرويين" ـ بدوره ـ إلى أن خزانة القرويين تتوفر على مخطوطة "شرح للبرهانية" من تأليف أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المديوني[2]. وقد أكد كاتب وثيقة تحبيس هذا المخطوط على القرويين نفسه أنه من وضع المديوني المذكور...وهذا أمر غريب لأن الكتاب أو الشرح في الأصل ـ كما وقع التصريح بذلك من طرف المديوني نفسه في المقدمة ـ ليس من وضع هذا المديوني، وإنما هو من إملاء شيخه أبي عبد الله الغربي النالي. وإليكم النص الذي يثبت ذلك: يقول المديوني في مستهل الشرح: <<إنه قد انتهى جماعة من الطلبة إلى الفقيه أبي عبد الله محمد بن سليمان النالي العمراني الشريف النسب المعروف بالغربي... فرغبناه في شرح "عقيدة البرهانية" لنكون بها على يقين في اعتقادنا وعلى بينة من ديننا فتعذر عليه ذلك بضيق وقته، واستغراق زمانه في جمع العلوم وبثها، وأنواع العبادات وأسبابها، فاستأذنه في كتابة ما كان يمليه علينا في مجلس أقرانه وتقييد ذلك وجمعه، فأذن لي في ذلك،

[1]- ابن سودة - دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ط: المطبعة الحسنية، تطوان: 1369، ص: 326.
[2]- محمد العابد الفاسي - فهرس مخطوطات القرويين: ج:4 ص: 41-42-43.

فاستخرت الله -عز وجل- في جمعه واستعنته على العمل بمقتضاه...>>[1]. فهذا النص لا يدع مجالا للشك في أن الشارح الأصلي لهذا العمل هو أبو عبد الله النالي العمراني المعروف بالغربي، وأن دور المديوني في هذا الشرح اقتصر أساسا على جمعه وتنظيمه وتأليفه في كتاب واحد. وهذا لا يعني التقليل من مجهود المديوني في هذا العمل، بل على العكس من ذلك فإن بصمات المديوني تبدو واضحة من خلال المنهج الذي سلكه في عرض آراء شيخه، وكذلك في طريقة تنظيمه للشرح، ثم إنه لولا مجهود المديوني في جمع أمالي شيخه لضاع مجهود ذلك الشيخ كما تبددت مجهودات وآراء عدد غير قليل من علماء ذلك الزمان، الذين عزفوا عن التأليف، ولم يقدر لهم تلاميذ في همة ومستوى المديوني المذكور.

3-9-2- التعريف بالشارح والمقيد

الحق أننا لا نملك أية معلومات عن الشيخ إلا ما ذكره المديوني من أن اسمه محمدا وكنيته أبو عبد الله وأن أباه يدعى سليمان وأن كنيته هي: النالي العمراني ولقبه هو الغربي. وقد ذكر المديوني أن هذا الشيخ كان من فضلاء زمانه فوصفه بأنه: <<الفقيه، الفاضل، الأصولي، المقرئ، الزاهد الورع>>[2]. هذه هي كل المعلومات التي نملكها عن أبي عبد الله الغربي.

أما التلميذ المؤلف فإنه ليس أفضل حالا من شيخه من حيث المعلومات المتوفرة لدينا عنه، فكل ما وجدت في موضوعه هو ما أشار

---

[1]- شرح المديوني- صحيفة: 2-3.
[2]- المصدر السابق: 3.

إليه ابن مريم الذي ذكر أن شخصا بنفس اسم هذا الرجل ونسبه، كان يعيش بتلمسان الجزائرية في أواخر القرن العاشر الهجري/السادس الميلادي. قال ابن مريم عن هذا المديوني الذي ترجح لدي أنه هو صاحب الشرح المذكور: <<يسمى محمد بن عبد الله [وفي نسخة: عبد الرحمن] المديوني. من جهة مديونة. الفقيه العالم المحدث الخطيب، أخذ عن سيدي العطفاني، وسيدي أحمد أبركان، وسيدي علي بن رحو الزكوطي الورنيدي ـ مات بعد الستين وتسعمائة ـ له باع في العلوم العقلية والنقلية..>>[1].

3-9-3- نسخة الشرح المخطوطة

رغم أهمية هذا الشرح العلمية والتاريخية لأنه يقدم معلومات جد مهمة عن السلالجي وشراح البرهانية، ورغم أنه من الشروح المتأخرة زمانيا، إلا أن نسخه المخطوطة مع ذلك نادرة وقليلة. بحيث لم أعثر إلا على نسخة واحدة له بخزانة جامع القرويين[2]. ويرجع سبب هذه الندرة ـ ولا شك ـ إلى طول هذا الشرح وضخامة حجمه، فيكفي أن يذكر أن عدد صفحاته يصل إلى (811 صحيفة) لنعرف الصعوبة التي يمكن أن يلاقيها أي ناسخ يريد كتابته.

وعلى أية حال فإن هذه النسخة الوحيدة رغم تآكل بعض صفحاتها إلا أن ذلك لا يمنع من قراءتها وفك خط صاحبها، هذا الخط الذي أرجح أن يكون من كتابة المديوني نفسه، لأنه ورد في آخر سطورها: <<وكان

1- ابن مريم - البستان: 280.

2- رقمها كما قلت من قبل: 1337 في مجلد ضخم مكتوبة بخط مغربي نسخي وأوراقها من الحجم المتوسط.

الفراغ منه رابع وعشرين شهر شوال من عام خمسة وخمسين وتسعمائة على يد كاتبه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده..>>[1].

3-9-4- مصادر الشرح ومنهجه

اعتمد الغربي والمديوني في هذا الشرح عددا كبيرا من المصادر، ولكن أهمها تلك المتعلقة بشروح "البرهانية" المتقدمة والتي كان هذا المؤلف سببا في تعريفنا ببعض نصوصها لأول مرة. من تلك الشروح "شرح ابن بزيزة للبرهانية"، ثم "شرح أبي عبد الله الكتاني"، و"شرح الخفاف" ثم شرح أبي الحسن اليفرني: "المباحث العقلية".

كما اعتمد هذا الشارح ــ أو بالأصح هذان الشارحان ــ في عملهما على أمهات الكتب الأشعرية، كمؤلفات الفخر الرازي، وكتب إمام الحرمين، والباقلاني، والغزالي، وابن فورك، والمازري، والآمدي، والقرافي، وابن العربي، وابن أبي زيد القيرواني،... بالإضافة إلى بعض شروح "الإرشاد"، لاسيما "شرح ابن دهاق"، و"شرح المقترح"، و"شرح الشريف أبي زكريا".

ومن المؤلفات الأخرى التي نجد لها ذكرا في هذا الشرح مؤلفات لأبي محمد عبد الحق اليظري، ولأبي الفضل عبد الجليل، ولأبي الفرج الجوزي، وأبي عمران القاضي، وأبي محمد عبد الوهاب، وكتب الحارث المحاسبي، وأبي القاسم القشيري، كما اعتمد نصوصا لابن حنبل، وابن رشد الفيلسوف وغيرها. وبذلك تكون قائمة مصادر هذا البحث متنوعة وغنية جدا.

---

[1]- المصدر السابق.

أما من حيث منهجية هذا الشرح فلا نستطيع أن نقول عنه إلا أنه كان عبارة عن جمع للنصوص، وعرض لأقوال رجال المذهب ولآراء الفرق اعتمادا على النصوص الواردة في المصادر المتقدمة. ولم يتدخل الغربي ومعه المديوني إلا من أجل ترجيح أقوال المذهب أو اختيار رأي معين عند اختلاف رجال المدرسة الأشعرية في جزئية من الجزئيات.

وعلى العموم فقد قسم المديوني هذا الشرح في بادئ الأمر إلى أبواب، ثم قسم بعض تلك الأبواب إلى فصول ثم إلى مسائل، ولكنه لم يلبث أن تخلى عن هذا كله، وسار في شرحه على غير اهتداء تائها بين نصوص الاستشهاد وأقوال السلالجي، ناقلا ومعلقا ومرجحا. وقد تميز شرحه ــ كما أشرنا من قبل ــ بالطول والوفرة الكمية، حتى لقد أضحى عمله فيه عملا جمعيا موسوعيا، أهم ما يمكن أخذه منه هو نصوص العلماء الذين ضاعت مؤلفاتهم.

3-9-5- تقويم الشرح

1- إن أهم ما يميز هذا الشرح هو المعلومات الشخصية التي نقلها لنا عن فهارس ابن مؤمن الضائعة والتي تتعلق بسيرة أبي عمرو السلالجي. فلولا هذا الشرح لما أمكننا أن نأخذ صورة تقريبية لمراحل حياة أبي عمرو، ولظلت عدة خفايا في حياته غامضة.

2- يصور هذا الشرح المستوى التراجعي الذي أخذت المؤلفات العقدية تعيشه في العصور المتأخرة، حيث طغت عليه أقوال القدامى واكتفى الشارحان بالنقل الكمي لمواقف المتقدمين دون عرضها على

الأدوات النقدية أو إدخال إصلاحات عليها لمواكبة التطور الذي ينبغي أن تعرفه العلوم.

3- إن هذا الشرح من مؤلفات العصر السعدي، ورغم أن علماء العقيدة في تلك الفترة كانوا يركزون في دراستهم الكلامية على "عقائد السنوسي" الأربع حيث كتبوا عليها نحو عشرين شرحا وحاشية، وشرحوا أيضا عقائد المهدي بن تومرت [كما عرفنا]، وسعيد الحاحي، و"كفاية المريد" لأحمد بن عبد الله الزواوي (ت:884هـ/1479م)، و"محصل المقاصد" لأحمد بن زكريا التلمساني (ت:889هـ/1493م) وغيرها[1]، بالرغم من ذلك فإن هذا الشرح الموضوع على متن "البرهانية" يدل على استمرارية الاهتمام بعقيدة السلالجي في تلك العصور المتأخرة، وهذا يؤكد ما سبق أن وضحناه من أن اهتمام المغاربة "بالبرهانية" ظل إلى العصور المتأخرة.

3-10- شرح المجهول

يرجع الفضل إلى محمد العابد الفاسي في تنبيهنا إلى أنه هناك شرحا للبرهانية بخزانة القرويين ينسب إلى مؤلف "البرهانية" أبي عمرو السلالجي[2]. وبالفعل استطعت أن أطلع على هذا المخطوط فوجدته كما أخبر عنه الفاسي في فهرسته، ولكنني استغربت من قول هذا المحقق: <<يظهر من صنيع الناسخ أنه للمصنف، وربما كان الأمر على خلاف

1- محمد حجي - الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين. ط: فضالة المحمدية: 1974 ج: 1 ص: 143.

2- انظر محمد العابد الفاسي - فهرس مخطوطات خزانة القرويين، حيث ذكر أن رقمه في الخزانة: 710 وهو سفر متوسط بخط مغربي (ضمن مجموع من: 4 إلى 71 ب) وينقصه من آخره ورقة أو ورقتان. غطيت بعض سطوره بسبب إصلاح قديم.

ذلك>>[1]. استغربت من هذا القول لأنه كان على الفاسي أن يحكم يقينا بأن هذا المؤلف ليس من تأليف أبي عمرو، ما دام أنه يعتمد مصادر وقع تأليفها في فترات جد متأخرة عن فترة السلالجي، وما دام أنه ينقل عن ابن دهاق (ت: 611هـ/1214م) وغيره ممن جاؤوا بعد مؤلف "البرهانية" بقرون. ولذلك فيكون الصواب أن هذا المؤلف هو لإنسان مجهول وليس للسلالجي.

والسبب في كون مؤلفه مجهولا هو أن المخطوطة الوحيدة لهذا الشرح والتي توجد بخزانة القرويين، لم تذكر لا اسم المؤلف ولا اسم الناسخ، ولم تعطنا أي معلومة مساعدة لمعرفة شيء من ذلك.

إن معرفة هوية مؤلف هذا العمل من الصعوبة بمكان، لأن قراءة المؤلف بأكمله لا تعطي أي فكرة أو علامة مساعدة على اكتشاف شخصية هذا المؤلف. وكل ما أستطيع تسجيله بهذا الخصوص هو أن مؤلف هذا الشرح رجل قريب الصلة بالمديوني وبالغربي المتقدمين، فقد تتبعت هذا الشرح فوجدت أنه ينقل جل أقوال ونصوص المديوني بل ويسير معه في نفس الخط والمنهاج مع اعتماده الاختصار ما أمكنه ذلك. فتولد لدي افتراضان: فإما أن هذا الشرح هو مختصر لشرح المديوني مع تصرف فيه بالاختصار أحيانا والزيادة طورا في بعض الآراء. وإما أن صاحبه كان زميلا للمديوني وأنه قام بنفس العمل الذي قام به المديوني مع جمع لآراء الغربي وإملاءاته وتسجيلها في هذا الشرح. وعموما فإن هذا الشرح يتفق مع شرح المديوني في كل التفاصيل. وحتى في المنهج والعرض.

---

[1] ـ الفهرس المذكور، ص: 3.

3-11- شرح الجدميوي

إذا كانت الشروح المتقدمة فيها الموجود نصا المعروف مؤلفا (كشرح الخفاف وشرح اليفرني ثم شرح السملالي وشرح المديوني)، وفيها المفقود نصا المعروف مؤلفا (كشرح ابن الكتاني وشرح ابن بزيزة وشرح العقباني)، وفيها الموجود نصا المجهول مؤلفا (كشرح المجهول)، فإن شرح الجدميوي شرح مفقود النص، مجهول المؤلف. فما الدليل أن هناك شرحا لهذا الشخص غير المعروف؟

لم يقع الحديث عن "شرح للجدميوي" إلا في مصدر وحيد هو "رسالة الهبطي" في الأحوال، حين قال مؤلفها: <<قال الجدميوي في شرح البرهانية: وأما الحال فالكلام فيها في حقيقتها وفي ذكر المذاهب المقولة فيها، وفي الاحتجاج لكل فريق من المفكرين والمثبتين لها...>>[1]، وهكذا مضى الهبطي ينقل لنا نصا طويلا من شرح هذا الجدميوي يدل على أن صاحبه مطلع على تفاصيل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، وبين الأشاعرة أنفسهم في موضوع "الحال". وأهم ما سجلناه انطلاقا من ذلك النص أن الجدميوي ينقل فيه عن الآمدي (المتوفى عام:631هـ/1233م)، وهذا دليل على أنه عاش في الفترة ما بين القرن السابع والقرن العاشر الهجريين، لأن الهبطي الذي نقل كلامه عاش كما قلنا إلى حدود سنة:963هـ/1556م).

3-12- شرح التنبكتي للبرهانية

التنبكتي هو أحمد بابا السوداني أبو العباس (ت:1032هـ/1622م) أحد العلماء السودانيين الكبار الذي تربى في أسرة علمية مسلمة متدينة،

1- الهبطي الرسالة: 14.

وكان والده قاضيا من قضاة تنبكتو وقد استطاع أحمد التنبكتي أن يصبح من المجتهدين الكبار في المذهب المالكي، بل صار من أعلم علماء أهـل زمانه خصوصا في السودان والمغرب[1].

وقد عمل السلطان السعدي على أسره ونفاه من بلاده إلى المغـرب حيث عاش بمراكش مدة إلى أن توفي هذا السلطان فعاد إلى بلاده. وقـد مكنته إقامته في البلاد المغربية من التدريس لأبنـاء هـذا البلـد ومـن الاطلاع على مؤلفاته، ومن بينها مؤلف "العقيدة البرهانية".

ورغم أن التنبكتي تعرض في مؤلفه "نيل الابتهـاج" للحـديث عـن دراسة "البرهانية" وشرحها من خلال الأعلام الذين ترجم لهم، إلا أنه مع ذلك لم يصرح بأنه شرح هذه العقيدة. كما أن كل الـذين ترجمـوا لـه أحجموا عن نسبة مؤلف يتعلق بشرح "البرهانية" إلى هذا العالم. ولكـن تلميذ التنبكتي المعروف أبا العباس المقري (ت: 1041هـ/1631م) ذكـر أن شيخه التنبكتي كتب له ورقة يجيزه فيها جميع ما جمعه مـن الفنـون قال: <<وذكر حفظه الله في هذه الإجازة جميع التآليف...وزاد "الحواشي على خليل"، و"جلب النعم ودفع النقم في مجانية الظلمة ذوي الظلم"، فـي كراسين في غاية الإتقان في موضوعه، وجزء في"تكفير الكبائر بالأعمال الصالحة". في غاية الإفادة، و"ترتيب جامع المعيار مع الزوائد عليـه"... و"شرح العقيدة البرهانية" للسلالجي لم يكمـل...>>[2]. فـالمقري يثبـت ــ إذن ــ أن شيخه أجازه شرحا له على "برهانية" السلالجي من تأليفـه،

---

[1]- انظر عنه المقري - روضة الآس العاطرة الأنفاس. ص: 303وما بعدها وانظر أيضا عبد الحميد هرامة وغيره - مقدمة نيل الابتهاج. ط: كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس: 1989 ص: 11 وما بعدها. وانظر: شوقي الجمل - أحمد باب التنبكتي السوداني في ضوء بعض مخطوطاته بدار الوثائق بالرباط. دراسة بمجلة " المناهل" ع: 6 س: 3 رجب 1396هـ/يوليو 1976: ص: 144 وما بعدها.

[2]- المقري - روضة الآس: 303.

إلا أنه شرح غير كامل. ولكن أين هو هذا الشرح؟ هل ضاع ضمن ما ضاع من مؤلفات أبي العباس الكثيرة؟ أم أن الباحثين لم يهتموا به لعدم إكماله؟ الحق أننا لا نملك أي جواب عن هذا الآن.

3-13- عبد الله الهبطي ينظم البرهانية

يعتبر أبو محمد عبد الله الهبطي (ت:963هـ/1556م) من كبار الزهاد المغاربة، ويرجع أصله إلى صنهاجة طنجة. وقد كان لدوره في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولتزعمه حركة الإصلاح الاجتماعي أثر واضح في مغرب القرن العشرين. ولذلك كانت له حظوة عند السلطان الذي كان يطيعه ويجله[1].

ومن مؤلفات هذا الداعية في العقيدة كتاب "الإشادة لمعرفة مدلول الشهادة" و"أجوبة في مسائل التوحيد" و"رسالة في الأحوال"[2].

ونظرا لتوجههِ الإصلاحي العام ــ والذي نال الإصلاح العقدي فيه نصيبه الوافر ــ فقد عمل الهبطي على نظم مجموعة من المختصرات العقدية مساهمة منه في الترويج للفكر الأشعري السليم. وفي هذا الإطار يذكر بعض المعلقين على مخطوطة "دوحة الناشر" لابن عساكر أن عبد الله الهبطي نظم "العقيدة البرهانية" ضمن ما نظمه من المؤلفات العقدية. ولكن هذا الرجز غير موجود بين أيدينا الآن، ولربما كان مخطوطا ضمن أعمال الهبطي الموجودة في بعض المكتبات الخاصة أو العامة.

---

[1]- العافية ـ مرجع سابق: 377.

[2]- وهي المصدر الذي اعتمدناه في حديثنا عن الرعيني والجدميوي.

خلاصة

مما تقدم في هذا الباب يظهر بأن السلالجي عاش في فترة حاسمة من تاريخ المغرب، فترة الانقلاب السياسي والفكري والاجتماعي الذي أحدثه ظهور الدولة الموحدية. وقد استطاع هذا العالم أن يتفاعل مع أحداث العصر، فشق لنفسه طريقا متوازنا واضحا بين الطرق الجامدة، ونهج في دراسته وفي انتقاء شيوخه وأساتذته أفضل ما يمكن انتقاؤه. فتخرج عالما متفننا وأستاذا مبرزا في كل العلوم. ولكنه امتاز على أترابه بإتقان علوم العقيدة، التي ولع بها منذ صغره وشبابه، والتي كادت روحه أن تزهق من أجلها بعد رحلته البجائية.

وبفضل مؤهلاته العقلية، وبسبب التزامه العقدي والسلوكي، استطاع السلالجي أن ينال أرفع الدرجات التقديرية عند حكام زمانه وعند مواطنيه.

ورغم الظروف المادية المتأزمة، ورغم تكالب المجتمع الفاسي عليه، ومحاربته له أثناء دراسته وهو صغير، وفي تدريسه وهو شيخ، إلا أنه فرض نفسه على الجميع، واستفاد من الحرية الفكرية التي شهدها عصر الموحدين، ليصبح شيخ أهل فاس والمغرب كله في علمي الأصول والكلام.

إن أهم ما سجلناه ونحن نتتبع سيرة حياة السلالجي، أو نحن ندرسه شخصيته، هو ذلك الاعتزاز بالنفس والتعفف عن مثيرات الدنيا وسفاسفها، ثم ذلك الانقباض عن مصاحبة رجال السلطة والحكام ـ مرابطين وموحدين وغيرهم من علماء الحاشية ـ، والترفع عن

مغريات الدنيا المتمثلة في الجاه أو السلطان أو الشهرة، فهذه هي الشيم التي طبعت شخصية هذا الرجل. فقد كان لتكونيه الفكري والصوفي دور حاسم في توجيه اختياراته وبناء مواقفه، فعاش كريما أبيا نقيا إلى أن لقي ربه.

وقد أسس السلالجي مدرسة كلامية أشعرية صرفة بالمغرب أخلصت للمذهب الأشعري أيما إخلاص، واستطاعت أن تصبح منارة لهذا المذهب ولأهل السنة في بلاد المغرب الإسلامي.

وإذا كانت "برهانية" السلالجي ــ وهي إنتاجه الفكري الوحيد ــ قد اشتهرت بسبب صغر حجمها، وسهولة حفظها، فإن ما حملته هذه العقيدة من أفكار ومعاني ضمنية، وما تضمنته من تفاصيل جزئية مركزة، جعلتها تتصدر المؤلفات العقدية بالمغرب من حيث إثارتها انتباه العلماء والدارسين الذين أقبلوا على تعلم فصولها ومدارستها خلال قرون طويلة، وجعلها تروج في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي ويصل تدريسها إلى حدود السودان وآسيا.

ولهذا السبب تصدى غير واحد من متكلمي المغرب ورجالاته الكبار إلى دراستها ومدارستها وشرحها ونظمها، فألفت الشروح الكثيرة والتعليقات الغزيرة عليها، هذه الشروح والتعليقات ما زالت في مجملها موجودة في خزانات التراث إلى الآن.

هذا ــ إذن ــ أهم ما يمكن استخلاصه من سيرة أبي عمرو، ومن مواقفه للسياسية والفكرية، وتلك كانت أهم الملاحظات العامة التي سجلت بخصوص تأثير "برهانية" في الفكر المغربي على العموم.

إلا أن الحديث عن تأثير "العقيدة البرهانية" في الفكر المغربي يدفعنا حتما لتتبع مَواضيعها والبحث في حقيقة أفكارها وآرائها القريبة والبعيدة... وهذا ما ستقوم به خلال الباب الثاني والأخير الذي خصصناه لدراسة فكر السلالجي في "البرهانية" انطلاقا من نصها واستعانة بالشروح التي وضعت عليها.

الباب الثاني
الآراء الكلامية للسلاجي من خلال البرهانية وشروحها

ويتضمن الفصول التالية:

- الفصل الرابع : آراؤه في الطبيعيات.
- الفصل الخامس : آراؤه في الإلهيات.
- الفصل السادس : آراؤه في الفعل الإنساني والعدل الإلهي.
- الفصل السابع : آراؤه في النبوات والسمعيات.
- الفصل الثامن: آراؤه في الإمامة.

الفصل الرابع

آراؤه في الطبيعيات



تمهيد

اعتاد المتكلمون المسلمون عامة عند تعرضهم للاستدلال على وجود الله تعالى أن يعتمدوا على المنهج الطبيعي، أي أنهم ينطلقون من التأمل في العالم وانتظامه وإحكام صنعه باعتبار أن الله هو مبدعه ومنشئه، فهو من آثار الخالق الدالة عليه المعلمة بوجوده -سبحانه-. وهكذا ينطلق هؤلاء من الفعل للبرهنة على الفاعل وهذا المنهج وقع الإلماح إليه في قوله تعالى: <<سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق>>[1]، وهو أهم المناهج المعتمدة لإثبات وجود الله عندهم.

ويعتبر تبني هذا المسلك الاستدلالي عند متكلمي الإسلام دليلا واضحا على الأثر الكبير الذي مارسته الفلسفة الطبيعية- من بين عناصر الفلسفة الأخرى- في تفكير كثير من المتكلمين وخصوصا مفكري المعتزلة والأشاعرة- بداية من الباقلاني- لأنهم كانوا السباقين إلى الانبهار والتأثر بذلك المسلك. غير أن انبهار المفكرين العقديين المسلمين بتلك الفلسفة لم يكن راجعا إلى معان منفصلة عن أصول الدين، بل كان عائدا بالدرجة الأولى إلى الكشف عن العلل القريبة التي تحكم حركة الكون، للوصول- بالمنهج العلمي الطبيعي- إلى الخالق الأعظم للكون كله. وهذا ينبئ عن المدى الروحي الذي طبع وصبغ المباحث الطبيعية في ظل علم الكلام الإسلامي، مما جعل الطبيعة تصبح سلما للعروج إلى يقين العقائد الروحية الراسخة.

---

[1] - فصلت /53.

وقد سلك السلالجي- باعتباره مفكرا أشعريا خالصا- نفس هذا المسلك في استدلاله على الخالق ووجوده، واتخذ المنهج الطبيعي أرضية بقصد تأكيد تلك الحقيقة. ولذلك افتتح عقيدته بقوله : <<اعلم أرشدنا الله وإياك أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تبارك وتعالى>>[1]. وفي هذا إشارة واضحة إلى النظرية الطبيعية التي قام من خلالها بإثبات أركان العقيدة الأخرى. قال ابن الكتاني في شرحه لهذه العقيدة: <<..إنما وجب ابتداؤه بالعالم لأنه محل للنظر، وآية للتفكر والعبر، وهو دليل على من أحدثه. فإذا نظر الناظر في الدليل وضح نظره، وصح له العلم بالدليل، فلزم عنه حصول العلم بالمدلول ضرورة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من عرف نفسه عرف ربه" [2] >>[3]. أما اليفرني فأوضح في "مباحثه" <<أن العالم وما احتوى عليه من المصنوعات دليل على وجود صانعها ومخترعها. والعلم بوجود صانعها واجب، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب. فمعرفة العالم واجبة، ولذلك أوجب الله تعالى النظر في هذه المصنوعات ليتوصل بها إلى معرفة صانعها>>[4].

إن الاستدلال على أصول العقيدة في نظر السلالجي ينبغي أن ينطلق من النظر في المخلوقات المحدثات، وتلك هي وسيلة ونقطة البداية، والدليل الذي يدل على الصانع. وغير خاف أن الاستدلال الطبيعي بتفاصيله عند المتكلمين - معتزلة وأشاعرة - لم يكن معروفا وشائعا ولا متداولا في البحوث العقدية ببلاد المغرب على عهد السلالجي، فباستثناء

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 1.
[2] - هذا الحديث لا أصل له. وقد نقل عن ابن تيمية أنه موضوع وقال النووي ليس بثابت انظر: العجلوني - كشف الخفاء ومزيل الإلباس - ط. مؤسسة الرسالة - بيروت: 1979. ج: 2 ص:343. وقال أحمد بن الصديق أنه من الإسرائيليات لا أصله له.
[3] - ابن الكتاني - شرح البرهانية، انظر : اليفرني - المباحث العقلية: 94. والجزولي - المختصر: 24.
[4] - اليفرني - المباحث، ص: 81.

مؤلفات الفلاسفة والمهتمين بعلوم الأوائل -لاسيما في الأندلس والمغرب الأدنى- لا نعثر عند الفقهاء وعند متكلمي أهل السنة بالمغرب الأقصى على أية إشارة إلى هذه المباحث الطبيعية، - ما عدا ما ورد ذكره في مؤلف الضرير عن هذه المباحث-[1]. فلم تشع في المغرب النقاشات الكلامية حول قضايا "الجوهر" و"العرض" وغيرهما من القضايا الطبيعية بسبب الأحوال الفكرية والسياسية التي تحدثنا عنها من قبل. لذلك تعتبر العقيدة "البرهانية" من بين الأعمال الرائدة التي روجت لمثل تلك القضايا على كل المستويات وساهمت بفضل اختزالها ودقتها في تشجيع الباحثين على الخوض في القضايا الطبيعية، وإلى السلالجي يرجع الفضل في إثارة انتباه السلفيين المغاربة إلى أهمية الجانب الطبيعي في الاستدلال على القضايا الإلهية والغيبية، مادام أن المهدي بن تومرت ـ متزعم الدعوة الأشعرية الرسمية بالمغرب ـ قد أعرض عن الخوض في مثل تلك القضايا في "المرشدة" واكتفى بالدخول مباشرة إلى الصفات الإلهية[2].

1 - العالم وتعريفه

عرف أهل اللغة العالم بأنه <<عبارة عن كل موجود حادث فيه علامة يمتاز بها عن غيره من أنواع الموجودات>>[3]، أو هو <<عبارة عما يعلم به الشيء>>[4].أما السلالجي فقد انطلق - في "برهانيته" - مباشرة من تعريف العالم في الاصطلاح فقال عنه إنه <<عبارة عن كل

---

[1] - أعني رجزه المسمى ب"التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد". فرغم أن هذا الكتاب العقدي ألف قبل البرهانية إلا أنه لم يشتهر في تلك الفترة بل لا نجد الحديث عنه إلا في القرون المتأخرة، وحتى الشروح التي وضعت عليه جاءت متأخرة جدا عن تلك التي وضعت على البرهانية.

[2] - ابتدأ المهدي مرشدته بقوله: ((اعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه...))، فانطلق من الوحدانية وأهمل كل المباحث الطبيعية زيادة في الاختصار. انظر : أعز ما يطلب: 226

[3] - الخفاف ـ شرح البرهانية: 9.

[4] - الجرجاني ـ كتاب التعريفات. تح: عبد المنعم الحفني. ط: دار الرشاد القاهرة: 1991، ص: 167.

موجود سوى الله تبارك وتعالى وصفاته..>>[1]، ومعنى هذا أنه يـــرى أن العالم منطلق بإزاء علامة يمتاز بها كل مخلوق عن بارئه وخالقه.

وبغض النظر عن الاختلافات الواردة فـــي تحديـــد هـــذا المســـمى الاصطلاحي عند المتكلمين- الذي توسع فيه بعض شراح "البرهانية" إلى درجة كبيرة-، فقد سجلت على السلالجي بعض الملاحظات بخصـــوص هذا التعريف. وهذه الملاحظات أو الانتقادات هي في واقعهـــا انتقـــادات منطقية تتعلق بقواعد المناطقة في الحدود. فقد انتقد بعض الشراح علـــى أبي عمرو إضافته بعض الألفاظ الزائدة في تحديده للعـــالم مثـــل لفـــظ: <<عبارة>> ولفظي <<صفات ذاته>>؛ لأن الحدود لا يتعرض فيهـــا إلا لحقيقة المحدود في نفسه بحسب الحق عند الحاد.

كما انتقد على أبي عمرو في تعريفه للعالم استعماله لفظة <<كل>>، قالوا: إن هذه اللفظة تستعمل لاختبار صحة الحـــدود ولا تســـتعمل فـــي التعاريف.

كما يرى بعض شراح "البرهانية" أن السلالجي تنـــاقض فـــي هـــذا التعريف عندما قال: إن <<العالم كل موجود>>، مع أنه في "باب إثبـــات الصانع" يقول : <<إن العالم جائز وجوده وجائز عدمه>>[2]، فسماه عالما قبل اتصافه بالوجود.

إلا أن أهم اعتراض وجه لحد أبي عمرو هو ذلك المتعلق "بنظريـــة الأحوال"، إذ أن تعريفه المتقدم يخرج الأحوال من جملـــة العـــالم لأنهـــا

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 1.

[2] - راجع عن هذا الاعتراض وما قبله: اليفرني - المباحث: 97 – 98. والجزولي - المختصر: 29 – 30. والمجهول - شرح البرهانية: 11 وما بعدها والمديوني - شرح البرهانية: 172 وما بعدها.

ليست موجودة، مع أن السلالجي- كما يبدو من "البرهانية" نفسها[1]- أحد مثبتي هذه الأحوال، فكان ينبغي أن يقول: إن <<العالم كل ثابت متجرد سوى الله تعالى>> لكي يكون حده جامعا مانعا، لأن الأحوال ثابتة - عند الأشاعرة من أصحابه- وليست موجودة[2].

ومجمل القول إن تعريف السلالجي للعالم هو تعريف لفظي فقط، وليس حدا حقيقيا ولا رسميا[3]، وقد وافق السلالجي فيه إمامه الجويني في "الإرشاد"[4]، والذي دفعه إلى اختيار ذلك الحد هو احتياطه من اعتراض المعتزلة على الأشاعرة في قولهم: إن العالم كل موجود سوى الله، فاختار أن يضيف ما أضاف وأن يستعمل تعبير: <<وصفات ذاته>>[5] حتى لا يقع في نفي الصفات.

2 - أقسامه

قسم السلالجي العالم إلى قسمين فقال: <<ثم العالم على قسمين: جواهر وأعراض. فالجوهر هو المتحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر>>[6]. والواقع أن قسمة السلالجي هذه ليست قسمة للعالم بالمفهوم الاصطلاحي للمتكلمين، وإنما هي قسمة اصطلاحية ل"الموجود"، أما

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 1 و3 و4.

[2] - اليفرني - المباحث: 98.

[3] - معلوم أن الحدود أنواع: منها الحقيقي (وهو ما أنبأ عن ذات الكلية المركبة)، ومنها الرسمي (وهو ما أنبأ عن الشيء بلازمه)، ومنها اللفظي (وهو ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر منه مرادف له) كحد السلالجي هنا. وقد قسم القرافي الحدود إلى: حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص. وإلى تبديل لفظ بلفظ كهذا الحد. انظر تفصيل ذلك عند: المجهول - شرح البرهانية: 11 - 12.

[4] - الجويني - الإرشاد: 39.

[5] - لا يفهم من كلامه أنه يعتبر صفات الأفعال من ضمن العالم، كلا لأنه أطلق صفات الذات على المعاني بالنسبة إلى صفات الأفعال التي اختلف فيها أهي قديمة أم حادثة عند الأشاعرة، وذلك توسع منه في العبارة. وقد عثرت على بعض نسخ البرهانية اكتفت في العبارة السابقة باستثناء الصفات دون تقييدها بصفات الذات ومنها النسخة التي اعتمدتها في هذه الإحالات (النسخة المقابلة لمحمد بوخبزة) انظر: ص: 1 منها.

[6] - السلالجي - البرهانية: 1.

أقسام العالم عندهم حسب ما اتفق عليه مثبتو الأحوال فهي ثلاثة: الموجود، والمعدوم، وما ليس بموجود ولا معدوم.

ولهذا يظهر أن تقسيم السلالجي كان فيه الكثير من التجوز، وأن إغراقه في الاختصار دفعه إلى الإجحاف في حق بعض التحديدات الاصطلاحية.

لقد استدرك شراح البرهانية على السلالجي هذا النقص فذكروا بأن العالم ينقسم إلى ثلاث أقسام: المعدوم، ثم ما ليس بموجود ولا معدوم، والموجود.

فالمعدوم عندهم –على حد قول اليفرني– : <<ينقسم قسمين: واجب وممكن، فالعدم الواجب هو الذي يلزم من فرض وجوده محال لذاته، كالجمع بين الضدين.. وأما العدم الممكن فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال لذاته، كالعالم قبل وجوده>>[1]. وبين اليفرني بأن النوع الأخير من المعدومات <<على أربعة أقسام: عدم جائز ولابد من وقوعه، وهو ما أخبر الله تعالى عنه أنه يقع كقيام الساعة، وثانيها: عدم جائز وقوعه ولا يقع أبدا كدخول الكفار الجنة لإخبار الشرع بذلك، وثالثها: عدم سابق قبل وجود لاحق وهو عدمنا قبل وجودنا، ورابعها: عدم لاحق بعد وجود سابق وهو عدمنا بعد وجودنا>>[2].

---

[1] - اليفرني - المباحث العقلية: 98 وقارن مع الباقلاني - التمهيد، تح: أحمد عماد الدين حيدر ، ط: عالم الكتب، بيروت: 1986، ص:35 – 36.

[2] - المصدر السابق - نفس الصفحة.

وقد اتفق الأشاعرة على أن المعدوم منتف ليس بشيء، ولذلك لم يفرقوا بين الوجود و"الشيئية"، والذات والمعنى. فالشيء هو الموجود والموجود هو الشيء، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا[1]. أما المعتزلة فالمعدوم الممكن عندهم ثابت، وعلى هذا فقد قرروا:<<أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة...>>[2].

النوع الثاني من المعلومات عند أصحاب السلالجي هو ما ليس بموجود ولا معدوم (وهو ما يسمى ب"الحال" عند القائلين به ومنهم مبحوثنا)، وهي صفة إثبات لموجود لا تتصف بالعدم ولا بالوجود[3]، وستكون لنا عودة إلى هذا القسم بتفصيل في المباحث القادمة.

أما القسم أو النوع الثالث من المعلومات فهو "الموجود"، وإليه يرجع تقسيم السلالجي المتقدم والذي عبر عنه بالعالم، حيث ذكر أنه- أي الموجود- <<جواهر وأعراض>>.

ورغم اتفاق السلالجي مع جمهور الأشاعرة في هذا التقسيم-أي انقسام العالم إلى جواهر وأعراض- إلا أن بعض شراح "البرهانية" - ممن تأثروا بالاتجاهات الكلامية والفلسفية المتأخرة- قاموا بتفصيل هذا النوع من المعلومات وأكثروا من تفريعاته. فهذا الشارح المجهول

---

[1] - راجع : الباقلاني - التمهيد: 34 – 35 والجويني - الشامل، تح: علي سامي النشار وغيره، ط: منشأة المعارف، الإسكندرية، 1969، ص: 134 وما بعدها والشهرستاني - نهاية الإقدام. تصحيح الفرد جيوم ط: مكتبة الثقافة الدينية. ص: 150 وما بعدها والإيجي - المواقف، ط: عام الكتب، (د – ت)، ص: 16 وما بعدها.

[2] - الرازي - المحصل : 83.

[3] - انظر - الجويني - الإرشاد: 92 وما بعدها مثلا.

"للبرهانية"- مثلا- يذكر أن الموجود ينقسم على ثلاثة أقسام: متحيز، وحال في متحيز، ثم قسم لا متحيز ولا حال في المتحيز. أما النوع الأول وهو المتحيز فهو على قسمين: إما أن يكون قابلا للقسمة أو لا. فإن قبلها فهو "الجسم"، وإن لم يقبلها فهو "الجوهر الفرد". كما يذكر- هذا الشارح- أن الجسم على وجهين سفلي وعلوي، فالعلوي كالنجوم والأفلاك والجنة والعرش...الخ، والسفلي قسمان: بسيط (العناصر الأربعة...)، ووسيط (المركب من نبات ومعادن..الخ).

أما النوع الثاني: فهو الحال في المتحيز وهو "العرض"، وهو- على رأيه- أكثر من أربعين لونا..

والنوع الثالث: وهو الذي ليس متحيزا ولا حالا في متحيز فهو على قسمين: علوي (منه المتعلق بالأجسام ومنه المتعلق بالأرواح)، وسفلي (خير وشرير- يعني صالح الجن وشياطينهم-)[1].

هذا هو التقسم الجديد الذي نجده عند متأخري شراح "البرهانية" كالمجهول والمديوني[2] وغيرهما ممن يظهر أثر الفكر الفلسفي والصوفي باديا على مواقفهم ومؤلفاتهم. ومع ذلك فإن الشارح المجهول لا يلبث بعد نقله لتلك التقسيمات المعقدة أن يعلن بأن <<ما قاله أبو عمرو هنا هو مذهب أكثر أهل السنة، وهو المشهور الذي عليه الجمهور>>[3].

إن تأكيد صحة القسمة السلالجية للعالم- "الموجود"- استلزم من الشراح القيام بمهمة الاستدلال الحصري، الذي يثبت انحصار الموجودات

---

[1] - المجهول - شرح البرهانية:14.
[2] - المديوني - شرح البرهانية:184.
[3] - المجهول - شرح البرهانية:14.

في ذينك القسمين:(الجواهر والأعراض). لذلك قام كل واحد منهم بـدءا من الخفاف وانتهاء بالمجهول باستعمال طرق استدلالية لتأكيد ذلك. يقول الخفاف من ناحيته مؤكدا على الانحصار في هذه الثنائية: <<إن الزائد لا يخلو أن يكون واجبا بقاؤه، أو جائزا بقاؤه، أو مستحيلا بقاؤه. فإن كـان واجبا بقاؤه فهو القديم -جل وعلا- ولا دخول له في العالم؛ إذ ليس مـن جنسه، وإنما قاد إليه التقسيم. وإن كان جائزا بقاؤه فهـو المعبـر عنـه ب"الجوهر"، وقد ذكر. وإن كان محالا بقاؤه فهو "العرض" وقد ذكر>>[1].

ثم <<إن الزائد المدعي لا يخلو أن يمانع غيره على حيزه أو لا يمـانع. فإن مانع غيره على حيزه فلا يخلو أن ينقسم أو لا ينقسم. فإن مانع غيره وانقسم فهو "الجسم"، وإن كان غير منقسم فهو: "الجوهر الفرد"، وإن كان لا يمانع، فلا يخلو أن يفتقر إلى محل أو لا يفتقر إليه، فإن لم يفتقر إلـى محل مع كونه لا يمانع فهو "القديم" جل وعلا-ولا دخول له في العالم-.. فإن كان لا يمانع غيره على محله ولكنه يفتقر إلى محل يحل فيـه فهـو "العرض">>[2]. وقد وافقه على ذلك العقباني في "مختصره العقدي": لأنه يرى أن هذا << القسم [الزائد] ليـس من العالم، بل الـذي لا يكـون متحيزا ولا حالا بالمتحيز فهو الإله -سبحانه وتعالى-، وليس في العـالم ما يكون كذلك لأن هذه الصفة صفة الإله، فلو كان هنـاك شـيء لـيس متحيزا، ولا حالا فيه لكان مشاركا للإله في صفة ذاته، فيصير مساويا له في ماهيته، وذلك مستحيل>>[3].

أما اليفرني فقد أورد- بدوره- أدلة عقلية تثبت انحصار الموجودات في القسمين اللذين ذكرهما أبو عمرو، ولكنه اعترف بأن الرد على ادعاء

---

[1] - الخفاف - شرح البرهانية: 12 وقد نقل هذا الاستدلال عنه كل من المديوني - الشرح: 188 والمجهول - الشرح: 14.
[2] - الخفاف - نفس المصدر والصفحة.
[3] - العقباني - المختصر في أصول الدين: مخطوط محمد ناجي الخزانة الخاصة بالرباط، ص: 4 – 5

الفلاسفة بوجود ممكن ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز أمر <<صعب موقعه على فحول المتكلمين حتى أن منهم من لم يجد جوابا فيه، ومنهم من أجاب بما لا يقنع به المحصلون. [قال] والأقرب في ذلك أن يقال: وجود ممكن ليس بمتحيز ولا قائما به لا يضطر إليه عقل ولا دل عليه دليل، وما هذا شأنه فلا سبيل إلى إثباته سواء أكان ثابتا في نفس الأمر أو لم يكن ثابتا>>[1].

هكذا يظهر لنا أن الرد على اعتراض الفلاسفة بوجود نوع ثالث من الموجودات ليس بتمحيز ولا حالا في متحيز، أمر عجز عنه جمهور الأشاعرة وصعب -بالمقاييس العقلية المتكلفة- دحضه، ولذلك اكتفى المتكلمون الأشاعرة بالقول بأن هذا النوع المضاف من طرف الفلاسفة لا يمكن أن يكون إلا إلها (وهو محال، لأن الإله خارج عن العالم -الذي يقصد السلالجي تعريفه-)، أو شبيها للإله في الماهية (وهو محال أيضا). وعلى العموم فإن أهم ما يسجل هنا هو اختلاف الأشاعرة والفلاسفة في بعض نتائج الاستدلالات العقلية، بحيث اعترف الفلاسفة بوجود قسم آخر غير الجواهر والأعراض، ومنع المتكلمون ذلك، وجميعهم معتمد على الدليل العقلي. وهذا كاف لإثبات نسبية كفاءة الأدلة العقلية في إثبات بعض القضايا العقدية ومنعها عندهم جميعا.

إن الذي يهمنا أكثر في هذا المبحث هو تقسيم السلالجي للعالم، هذا التقسيم الذي يحصر الموجودات في "الجواهر والأعراض"، وهو تقسيم أراد به السلالجي إقامة أرضية لبناء مجموعة من الاستدلالات العقلية المتسلسلة يصل بها إلى إثبات وجود البارئ وصفاته. ولذلك يكون واجبا

---

[1] ـ اليفرني ـ المباحث، ص: 103.

علينا أن نقف معه في تقسيمه المتقدم، لنعرف تفاصيل رأيه في "الجوهر" و"العرض" وخصوصا رأيه في <<الجوهر الفرد>>، الذي يعتبر مبدأ خطيرا وحاسما في النظرية الكلامية للأشاعرة، فكيف وظف السلالجي نظرية <<الجزء الذي لا يتجزأ>> في "البرهانية"، باعتبار هذه النظرية مفتاحا لفهم نسقه الكلامي الأشعري؟

2-1- الجواهر

2-1-1- تعريفها

عرف السلالجي "الجوهر" بأنه <<المتحيز>>[1]، وفي موضع آخر قال:<<الجوهر حقيقته التحيز، والمتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمحاذيات>>[2]، وفي موضع ثالث من "البرهانية" قال: <<الجوهر هو القابل للأعراض>>[3]، وقال أيضا <<الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب>>[4].

ومعلوم أن "الجوهر" عند الأشاعرة قد عرف بعدة تعاريف منها الموافق لتعريف أبي عمرو ومنها المخالف له. قال الباقلاني في "التمهيد": <<الجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا>>[5]. وقال في "الإنصاف": "الجوهر الذي له حيز، والحيز هو المكان أو ما يقدر بتقدير المكان>>[6]. وقال الأسفراييني: <<الجوهر

[1] - البرهانية، ص: 1.
[2] - نفس المصدر، ص: 2.
[3] - البرهانية، ص:2.
[4] - البرهانية، ص: 2.
[5] - الباقلاني - التمهيد: 37.
[6] - الباقلاني - الإنصاف - تح: عماد الدين أحمد حيدر. ط عام الكتب - بيروت: 1407 ه/1986م ص: 27.

هو أقل القليل وأصغر الصغير>>[1]، وقال البغدادي: <<الجوهر كل ذي لون>>[2]. أما الجويني في "الشامل" فقد ذكر أن بين الأصوليين خلافا في تحديده: <<فقال بعضهم: ما يقبل العرض... وقال بعض الأئمة: الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز... وقال بعض الأئمة: الجوهر كل جزء وهذا من أحسن الحدود ويؤول إلى المتحيز، ولكنه أبين منه عند الإطلاق، وربما عبر عنه القاضي فقال: الجوهر ما له حظ من المساحة>>[3]. وقال الجويني في "اللمع": <<الجوهر ما له حجم، وقيل: الجوهر ما يقبل العرض>>[4]، وفي "الإرشاد": <<الجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز>>[5].

أما عند المتأخرين من الأشاعرة فقد عرف الجوهر بتعريفات خاصة منها قول الرازي في الجوهر إنه<<الموجود لا في موضوع>>[6]، وقول التفتازاني بأنه ما <<قام بذاته، ومعنى قيامه بذاته...أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر>>[7].

وإذا وجهنا أبصارنا نحو شروح "البرهانية" فإننا نجد الخفاف يعلن أن <<أحسن ما قيل فيه أن الجوهر هو جزء الجسم الذي يستحيل انقسامه>>[8]، ـ وفي هذا إشارة إلى الجوهر الفرد لا شك ـ.

---

[1] ـ انظر اليفرني ـ المباحث: 104.

[2] ـ البغدادي ـ أصول الدين، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، 1981، ص: 33.

[3] ـ الجويني ـ الشامل: 142.

[4] ـ الجوني ـ اللمع، تح: فوقية حسين محمود، ط: عالم الكتب، بيروت: 1987، ص: 87.

[5] ـ الجويني ـ الإرشاد: 39.

[6] ـ وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو . انظر: الرازي ـ المباحث المشرقية: تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط:دار الكتاب العربي ـ بيروت: 1410 هـ/1990م. ج: 1 ص: 240 وانظر أيضا الهامش رقم: 3 من نفس الصفحة للمحقق.

[7] ـ التفتازاني ـ شرح العقائد النفسية تح: أحمد حجازي السقا ـ ط. الكليات الأزهرية .القاهرة: 1408هـ/1988م: 23.

[8] ـ الخفاف ـ الشرح : 11.

إن السلالجي باختياره للتعاريف السابقة وخصوصا التعريف الأول الذي تبناه، يكون قد وافق مجموع الأشاعرة وبصفة خاصة قد وافق ملهمه الإمام الجويني في تعريفه <<الإرشادي>>، لأن تعريفه للجوهر بأنه <<المتحيز>> تعريف دقيق ــ كما أجمع على ذلك شراح "البرهانية"ــ وموافق لأدق الحدود المنطقية؛ لأنه طارد عاكس من أوجه أربعة إذ: <<كل جوهر متحيز، وكل متحيز جوهر، وما ليس بجوهر فليس بمتحيز>>[1].

إنه رغم الاعتراضات التي واجهت تعريف أبي عمرو وتعاريف غيره من الأشاعرة بسبب بعض الملاحظات المغرقة في التحديد، كقول بعضهم إنه تعريف يدخل فيه "الجسم" وهو نوع من"الجوهر" وليس كل "الجوهر"، وقول بعضهم إن التحيز لفظ مجهول ولا يجوز أن يحد المجهول بالمجهول، واعتبار بعضهم ذلك التعريف تعريفا لفظيا فقط...إلخ. أقول رغم هذا فإن الشراح ردوا على هذه الاعتراضات، وأثبتوا دقة تعريف أبي عمرو وصوبوا اختياره السابق بسبب أنه يرتكز على التحيز الذي هو أخص صفات نفس "الجوهر" (عكس الجسم الذي يعتبر التأليف أخص صفاته)، كما أن"الجوهر" من الحقائق البسيطة التي يكتفي فيها بالبسيط من الحدود، إضافة إلى اعتبارهم <<التحيز>> من الألفاظ غير المجهولة (لأن المتحيز هو ذو الحيز والجهة والناحية والمكان أو تقديره وذلك أنه حاز ناحية ومنع غيره أن يحل حيث هو)[2].

1- المجهول - شرح البرهانية: 17.

2- اليفرني - المباحث :104.

إز هـذا المبرر- أي كون التحيـز من صفات الجـوهر الذاتيـة- يجعل من تعريف أبي عمرو-على رأي الشراح- تعريفا صـائبا لأنـه مطرد منعكس، وبالتالي يكون رأي "البرهانية" واختيارها اختيارا دقيقـا وحصيفا.

2-1-2- أقسام الجوهر

إن "الجوهر" عند المتكلمين على قسمين: "الجوهر الفرد" (الجزء الذي لا يتجزأ)، والجسم. فهم يطلقون الجوهر على الأول حقيقة. أمـا الثـاني فيطلقونه عليه مجازا فقط. أما الفلاسفة فـ"الجوهر" عندهم يطلـق علـى "الهيولي" وعلى"الصورة" وعلى "الجسم المركب" وعلى "ما ليس بحال ولا محل كالجواهر الروحانية"، إذ أن الجوهر عندهم أهم من الجوهر عنـد المتكلمين[1].

وباعتبار أن السلالجي من الزمرة الأولى من المفكرين فقد كان من الطبيعي أن يوافقهم في تقسيمهم. وبالتالي فهو يرى أن الجواهر نوعـان: الجوهر الفرد، والجسم[2].

أ- الجسم

إن "الجسم" عند الفلاسفة يقصد به الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وقيل هو المركب المؤلف من الجواهر[3].

1- انظر الرازي - المباحث المشرقية: 240/1 وما بعدها.
2- السلالجي - البرهانية : 1.
3- الجرجاني - التعريفات: 86.

أما عند المتكلمين فهو المؤلف من جوهرين فأكثر على القول الراجح عند الأشاعرة. قال الجويني: <<الجسم في اصطلاح الموحدين المتألف، فإذا تألف جوهران فأكثر كانا جسما؛ إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني>>[1]. أما السلالجي فيرى أن الجسم هو الذي يتألف ويتكون من أجزاء مؤلفة، وأن تلك الأجزاء تتفكك وتنقسم[2].

ب- الجوهر الفرد

إن الحديث عن "الجوهر الفرد" عند السلالجي باعتباره الجزء الذي تنتهي إليه الأجسام في انقسامها يستلزم منا تخصيص حيز مناسب لتوضيح معناه ومبناه، وذلك نظرا لخطورته وأهميته القصوى داخل المنظومة الكلامية الأشعرية. فإذا كان السلالجي يعترف بانقسام الأجسام ويؤكد أنها تنتهي في انقسامها إلى حد <<يستحيل انقسامه>>[3]، فهذا يعني أنه من أنصار النظرية "الأشعرية" في "الجزء الذي لا يتجزأ". هذه النظرية التي لها أصول اعتزالية وأسس طبيعية ترتبط بالفكر اليوناني. كما أن هذه النظرية ترتبط ارتباطا وثيقا بتناهي أجزاء العالم، الفكرة التي تبناها الأشاعرة وغيرهم، حتى أضحت الدعامة الأساسية التي يقوم عليها البناء الكلامي والنسق الفكري للمدرسة، في مقابل فكرة الهيولي والصورة عند الفلاسفة[4].

---

[1]- الجويني - الإرشاد: 39 وانظر الآمدي - كتاب المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين تح: عبد الأمير الأعسم: ط دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت: 1407ه/1984م ص: 111.

[2]- البرهانية: 1.

[3]- السلالجي - البرهانية: 1.

[4]- الشهرستاني - نهاية الأقدام: 6 وما بعدها.

كان أبو الهذيل العلاف المعتزلي أول مفكر مسلم يقتحم الطبيعيات، فقد أراد أن يبين عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية والقدرة الإلهية من ناحية ثانية في هذا العالم، فاستعمل لمعالجة هذا المشكل <<المذهب الذري>> أو مذهب الجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد). وهو مذهب يوناني الأصل عرف عند ديموقريطس وأبيقور واستعمل عندهما استعمالا ماديا، لأنهما يقولان بأن الذرة تحمل بذاتها صفات تختص بها، ومن ثم فإن قوانين المادة تنبع من طبيعتها الذاتية.

غير أن أبا الهذيل ـ الذي أخذ بهذا المذهب ـ وظفه بشكل مختلف تماما عن التوظيف اليوناني، وأضفى عليه طابعا دينيا إسلاميا واضحا[1].

يرى أبو الهذيل <<أن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره...>>، وأجاز عليه <<..الحركة والسكون والانفراد وأن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجامع غيره، ويفارق غيره، وأن يفرده [الله] فتراه العيون، ويخلق منها رؤية له وإدراكا له، ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم..>>[2].

---

[1]- راجع ـ النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط: 7 دار المعارف، القاهرة، 1977: 471/1 وما بعدها وعمار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي: 159/1 وما بعدها. ونوران الجزيري ـ قراءة في علم الكلام (الغاية عند الأشاعرة). ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة: 1992. ص: 36 وما بعدها وأحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ، ط: دار النهضة العربية، بيروت: 1991: 211/1 وما بعدها.

[2]- الأشعري ـ مقالات الإسلاميين، تح: محمد مجيي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية، بيروت: 1990: 14/2.

إن هذه الأجزاء والجواهر تتجمع فيحدث الكون، وتنفصل فيحدث الفساد، والزمان نفسه هو حركة هذه الأجزاء، والمكان هو تحقق الأنات المنفصلة فيه[1]، والله تعالى بإرادته وبقدرته هو الذي أوجد الحركة فيها والسكون، فهي لا تتحرك ولا تسكن ذاتيا ــ كما يدعي الماديون ــ بل بقوته سبحانه.

إن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ - عند أبي الهذيل- فرع عن الإرادة والقدرة الإلهيتين، فهو تعالى قادر على تفريق وتقسيم الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع، فلكي نثبت قدرة الله علينا أن نثبت أن المخلوقات الحادثة متناهية، وأن لها كلًا وجميعا وغاية ونهاية خلافا لخالقها.

ثم إن هذه النظرية هي أيضا فرع من العلم الإلهي الذي يحيط بمجموع الموجودات، ولا يمكن أن تتحقق هذه الإحاطة إلا بموجودات متناهية، ولا يتحقق تناهي الموجودات المتناهية إلا إذا انقسمت في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ[2].

لقد رأى الأشاعرة في القول بنظرية "الجوهر الفرد" سندا قويا يدعم آراءهم الطبيعية والإلهية والإنسانية. فأخذوا بها ودافعوا عنها لاسيما بعد أن أخذت هذه الصورة الراقية والبراقة بعد أسلمتها من طرف المعتزلة، فأصبحت مذهبهم الرسمي، وقام علماؤهم ينافحون عنها ويرسون قواعد مذهبهم على أساسها. ولم يشذ عن موقفهم في الأخذ بها

1- الجابري - بنية العقل العربي، ط: المركز الثقافي العربي - البيضاء 1986. ص: 181 وما بعدها.
2- النشار - نشأة الفكر الفلسفي: 473/2.

إلا قلة منهم الفخر الرازي (ت606هـ/1202م) الذي رفضها رفضا قاطعا بسبب ميولاته وآرائه الفلسفية[1].

أما السلالجي- كما قلنا- فقد احتضنها وبنى آراءه العقدية عليها. فقدم في "برهانيته" أدلة على صدقها وبراهين عقلية على صحتها، استمدها في مجملها من آراء شيوخه الأشاعرة. يقول أبو عمرو: <<والدليل على ثبوت الجواهر تناهي الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه. فذلك هو الجوهر لأن القسمة هي الافتراق، والشيء الواحد لا يفارق نفسه. وكل ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى، وأيضا إن ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود>>[2].

إن توضيح استدلال أبي عمرو هذا يستوجب منا أن نستعرض الآراء المتضاربة حول انقسام الجسم عند المتكلمين والفلاسفة. وقد اختصر الرازي ذلك في قوله: <<لا شك في تركيب الأجسام المركبة عن أجزاء، أما البسيط المحسوس فلا شك أنه قابل للانقسام. فالانقسام الممكن إما أن يكون حاصلا بالفعل أو لا يكون كذلك. فعلى التقديرين فإما أن يكون متناهيا أو غير متناه. فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة: أحدها: أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا، وهو قول جمهور المتكلمين. وثانيها: أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو قول النظام. وثالثها: أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو قول مردود. ورابعها: أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في

---

[1]- انظر رأيه في المحصل، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط: دار الكتاب العربي، بيروت: 1990، ص: 156 وأيضا في لباب الإشارات والتنبيهات: تح: أحمد حجازي السقا : ط: مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة: 1986: 89 وما بعدها.

[2]- البرهانية : 1.

الصغر إلى حد إلا وهو بعد ذلك يكون قابلا للتقسيم، وهو قول جمهـور الفلاسفة>>[1].

إنه بالرجوع إلى نص السلالجي المتقدم نسجل أنه يعلـن صـراحة انتماءه إلى الفريق الأول من المتكلمين الذين أشار إليهم الـرازي قبـل قليل. فكلامه ــ أي السلالجي ــ يدور حول تأليف الجسم وإثبات انقسامه إلى أجزاء لا تتجزأ؛ حيث يقدم أدلته على الانقسام المتناهي، كما يحـاول أن يقدم إلزامات لخصومه من المتكلمين والفلاسفة ممن قـالوا بانقسـام الأجسام أبدا.

الدليل الأول الذي يقدمه السلالجي على إثبات نظرية "الجوهر الفرد" يلخصه قوله: <<والدليل على ثبوت الجواهر تناهي الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه>>[2]. قال ابن بزيزة: <<تحرير ما ذكـره أبـو عمرو من الدليل أن نقول: لو انقسم الجسم إلى ما لا يتناهى لكان مؤلفـا مما لا يتناهى، ووجود ما لا يتناهى مستحيل ← فتركب الجسم ممـا لا يتناهى مستحيل>>[3]. فالسلالجي يحاول –إذن– من خلال ذلك أن يثبـت بأن الجسم لا بد أن ينتهي ويصل في نهاية التقسيم إلى جـزء لا يمكـن تجزيئه، لأنه لو لم يقف التقسيم عند حد معين، فإنه سيكون مؤلفـا مـن أجزاء لا يمكن حصرها لأنها غير متناهية. وبما أن الوجـود الخـارجي اللامتناهي مستحيل فقد وجب ضرورة أن يكون لانقسام الجسـم نهايـة وهي ما اصطلح على تسميته "بالجوهر الفرد" أو "الجزء الذي لا يتجزأ".

---

[1]- الرازي - المحصل: 164.
[2]- السلالجي - البرهانية: 1.
[3]- ابن بزيزة - شرح البرهانية، انظر: اليفرني - المباحث العقلية: 113. والجزولي - المختصر: 39.

غير أن بعض الشيوخ اعترضوا على دليل السلالجي هذا واعتبروه مجرد مصادرة، لأنه برهن على ثبوت الجوهر بانقسام الجسم إلى أجزاء، فكأنه قال: والدليل على ثبوت الجوهر ثبوت الجوهر... وهذا استدلال على الشيء بنفسه. ولذلك استدرك السلالجي على دليله هذا بأدلة أخرى -ذكرها بعد ذلك- لتأكيد طرحه ودعم نظرية مدرسته في إثبات "الجوهر الفرد"[1].

أما الدليل الثاني الذي قدمه أبو عمرو لإثبات النظرية فيشرحه قوله: إن الأجسام:<< تفضل بعضها بعضا في الصغر والكبر كالذرة والفيل>>[2]، أي أن الجوهر الفرد هو المكون للأجسام، ولما كانت الأجسام تفضل بعضها بعضا في الكبر والصغر بكثرة الأجزاء أو قلتها، دل ذلك على أنها مؤلفة من تلك الأجزاء المتناهية، ما دام أن تلك الأجزاء هي المسؤولة عن صغرها أو كبرها. فلو لم يكن لمقدار الفيل ومقدار الذرة نهاية لأمكن أن ينقسم كل واحد منها إلى نصفين، ثم لا تزال القسمة مستمرة إلى ما لا نهاية، وذلك باطل عند المتكلمين. وعلى العموم فإن هذا الدليل ليس من ابتكارات السلالجي وإنما كان دليل كل الأشاعرة الذين احتجوا به على موقفهم في هذه النظرية منذ الباقلاني -المؤسس الحقيقي للمذهب-.

وإلى جانب الدليلين السابقين اللذين أوردهما أبو عمرو لإثبات رأي مدرسته في "الجوهر الفرد" نجده يورد ـ على عادة المتكلمين ـ إلزامات للرد على الخصوم وإبطال مذهبهم لاسيما مذهب النظام.

1- انظر الخفاف - شرح البرهانية: 11، واليفرني - المباحث العقلية: 113، والمجهول - شرح البرهانية: 23.
2- السلالجي - البرهانية: 1.

المعتزلي (ت231هـ/845م) ومذاهب الفلاسفة: فما مضمون هذه الإلزامات؟

الإلزام الأول: رد به أبو عمرو على الفلاسفة وألزمهم التناقض على مذهبهم لأنهم ـ أو بالأصح لأن بعضهم ـ يعتبرون الجسم المحسوس واحدا في نفسه، ولكنه مع ذلك يقبل الانقسامات اللامتناهية (وهو المذهب الرابع في انقسام الجسم كما ذكر الرازي)، ولذلك رد عليهم السلالجي بقوله: <<إن القسمة هي الافتراق، والشيء الواحد لا يفارق نفسه، وكل ما تألف معه فهو على حكمة>>[1]. فأوضح بأن ادعاء قسمة الجسم الواحد لا تتفق مع مقتضيات العقل، لأن القسمة تقتضي الافتراق <<فمن حيث إنهم قالوا إنه واحد وصفوه بالوحدة، والوحدة تنافي القسمة، فألزمهم أبو عمرو في ذلك التناقض>>[2]. قال ابن الكتاني <<الواحد على الحقيقة ما لا ينقسم ولا يقبل القسمة>>[3].

أما الإلزام الثاني الذي قدمه أبو عمرو فقد رد به على النظام (ت:231هـ/854 م) المعتزلي الذي يذهب إلى أن كل جزء من الأجسام قابل للتجزيء، وأن كل بعض له بعض، وكل نصف له نصف، وأن كل جزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزؤ[4]. ويعني النظام بالقسمة: القسمة الوهمية والذهنية الاحتمالية، ويوضح الخياط رأي النظام هذا إذ يحكى عنه أنه يقول: إنه ليس من جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين، فالأجسام متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذراع،

---

[1]- نفس المصدر والصفحة.
[2]- اليفرني - المباحث العقلية: 114.
[3]- ابن الكتاني - شرح البرهانية، انظر: اليفرني - المباحث: 114.
[4]- أحمد محمود صبحي : في علم الكلام : 236/1 وما بعدها.

وإنما أحال إبراهيم جزءا لا يقسمه الوهم ولا يتصور لـه نصف في القلب>>[1]. ولما ووجه إنظام بالاعتراض الشهير وهو أن يكون قاطع مساحة ــ على رأيه ــ كأنه يقطع ما لا يتناهى، رد على خصومه بإعلان مبدأ أو "نظرية الطفرة" المشهورة.

لقد قام السلالجي ــ من خلال "برهانيته" ومن خلال رأيه في "الجوهر الفرد" ــ بالرد على النظام، داعما للبناء الاستدلالي الذي أسسته مدرسته الأشعرية في المجال الطبيعي. وهكذا ألـزم السلالجي النظام المحال على مذهبه بقوله: << إن ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى، وأيضا فإن مالا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود>>[2]. ومعنى هذا الكلام ــ كما يقول المديوني ــ إننا <<لو قدرنا جسما فيه عشرة جواهر فعلى قول الخصم ــ وهو إبراهيم النظام ــ أنه مركب من جواهر لا نهاية لها، فيؤدي إلى ألا يوجد أوله حتى يوجد آخره، وآخره لا يتناهى فيستحيل على هذا أن يوجد. والتقدير أنه موجود مقدر محيط به من كل الجوانب، دال على أن جواهره متناهية، فبطل ما ادعاه النظام من عدم التناهي>>[3].

لقد اعتبر السلالجي قول النظام بعدم تناهي قسمة الأجسام مؤديا إلى دخول غير المتناهي في المتناهي الأطراف، كما أنه يؤدي أيضا إلى التناقض والجمع بين النهاية وعدمها، وبين النفي والإثبات وهو محال، وهذا – في نظر السلالجي– يلزم النظام بطلان مذهبه، وسقوط فكرته. وقد دفع استدلال وإلزامات أبي عمرو المركزة للنظام بشراح "البرهانية"

---

[1]- الخياط - الانتصار، تقديم ومراجعة محمد حجازي. ط مطبعة المدني - القاهرة: 1988: 76.

[2]- السلالجي - البرهانية: 1.

[3]- المديوني - شرح البرهانية: 231.

إلى التنويه بوجازة ودقة رده، كما دفعهم إلى إضافة إلزامات أخرى على ذلك المعتزلي منها: أن قوله السابق يؤدي إلى مساواة جزء الشيء لكله، ومنها أنه يؤدي إلى عدم التفرقة بين القليل والكثير، ومنها أن يكون ما لا يتناهى بداية وغاية..إلخ[1].

هذه ــ إذن ــ أهم أدلة السلالجي وإلزاماته في موضوع إثبات النظرية الذرية نظرية "الجوهر الفرد"، هذه النظرية التي تقوم عليه آراء المدرسة الأشعرية بأسرها في علم الاعتقادات. وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن أدلة السلالجي في إثبات حدوث الجواهر، تنبغي الإشارة إلى أن إثبات طروء العالم يمر عند أبي عمرو ومدرسته بمراحل أربعة: المرحلة الأولى، ويلجأ فيها إلى إثبات الأعراض، ثم المرحلة الثانية، ويلجأ فيها لإثبات حدثها، ثم في المرحلة الثالثة، يقع إثبات أن الأعراض لازمة للجواهر لا تنفك عنها، وأخيرا يقوم الأشعري بإبطال حوادث لا أول لها[2]. وعلى هذا سنكون ملزمين بمسايرة طريقة السلالجي وشيوخه من الأشاعرة في ترتيبهم هذا حتى نكون على بينة من منهجهم وطريقتهم في الاستدلال.

2-2- الأعراض

2-2-1- تعريفها

الأعراض[3] عند الباقلاني << هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال>>[4]. وقال الجويني

[1]- راجع اليفرني - المباحث: 115 وقارن مع الجويني الشامل: 143 وما بعدها حيث بسط كل الأدلة وعمل على مناقشتها.

[2]- الجويني - الإرشاد: 40.

[3]- في اللغة تطلق على ما يبقى أزمانا وإن كان آخره إلى الزوال. وقيل العرض ما يعقبه الزوال وقيل ما يؤول إلى الفناء.. قال الخفاف: ((العرض في اللغة كل ما يؤدي إلى الفناء والذهاب، يعني سواء كان جسما أو جوهرا.قال الله تعالى ((تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة)) (الأنفال/8)))، انظر: الخفاف - شرح البرهانية: 10.

[4]- الباقلاني - التمهيد: 38.

في "اللمع": أما العرض فقد قيل: ما يقوم بالجوهر، وقيل: ما يطرأ على الجوهر كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت، وقيل: العرض ما يستحيل عليه البقاء>>[1]. وقال في "الشامل": <<اختلفت عبارات أهل الحق في حد العرض وجملتها راجعة إلى محصول واحد. فمنهم من قال: العرض ما لا يبقى وجوده .. وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال: هو الذي يقوم بغيره. ولو قلت: العرض ما يقوم بالجوهر كان أوضح- [قال الجويني- ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة، فإنهم أثبتوا الأعراض في العدم غير قائمة بالجواهر، فإن زادوا في الحد وقالوا: العرض ما يقوم بالجوهر في الوجود فسبيل نقض ذلك كسبيل قولهم في الجوهر إنه المتحيز في الوجود.. وعبر بعض الأئمة فقال: العرض ما كان صفة لغيره>>[2]. وقال الجويني في "الإرشاد" <<العرض هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والروائح>>[3].

أما متأخرو الأشاعرة فقد اتسمت تعريفاتهم للعرض بالسمة الفلسفية الواضحة، فالرازي يعرفه بأنه:<<الموجود في شيء غير متقدم به لا كجزء منه لا يصح قوامه دون ما هو فيه>>[4]، والآمدي يقول:<< أما العرض فعبارة عن الوجود في موضوع>>[5]، واختصر الإيجي الأقوال فيها فقال: <<أما عندنا [يعني الأشاعرة] فموجود قائم بمتحيز، وأما عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز لأنه ثابت في العدم عندهم .. وأما

---

[1]- الجوني - اللمع: 87.
[2]- الجويني - الشامل: 167- 168.
[3]- الجويني - الإرشاد: 39.
[4]- الرازي - المباحث المشرقية: 1/237-239.
[5]- الآمدي - المبين: 111.

الحكماء فماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع، أي في محل مقولة>>[1].

وقد اختار السلالجي في "البرهانية" موافقة مجموع الأشاعرة في تعريفه للعرض ــ وخصوصا الباقلاني والجويني منهم ــ فأعلن أن <<العرض هو المعنى القائم بالجوهر>>[2].

ومع أن هذا التعريف الذي قدمه أبو عمرو يوافق آراء كبار الأشاعرة إلا أنه مع ذلك لم يسلم من الاعتراضات والنقد. فقد انتقد عليه بعضهم استعمال لفظي <<المعنى>>و<<القائم>>، قالوا: هذان لفظان مشتركان لا يصح استعمالهما في الحد عند المناطقة، لكن الشراح دافعوا عن اختيار أبي عمرو وبرروا سبب لجوئه إلى استعمال ذينك اللفظين، فقال الشارح المجهول: <<لقد أحسن أبو عمرو في هذا الحد لما قال: هو المعنى، فهو حسن: دخل فيه الجسم والجوهر ثم أتى بالفصل ثم قال: القائم بالجوهر، فثبت بذلك العرض وبقي ما عداه>>[3].

2-2-2- ثبوت الأعراض

إن الاستدلال على حدث الجواهر ينبني ــ كما قلنا ــ على إثبات حدوث "الأعراض"، وذلك يقوم على تأكيد ثبوتها المنازع فيه من طرف الفلاسفة وبعض المتكلمين[4]. وقد ذهب السلالجي إلى تأكيد ثبوت

---

[1]- الإيجي - المواقف: 96-97.

[2]- السلالجي - البرهانية: 1.

[3]- المجهول - شرح البرهانية: 19. وراجع أيضا: الخفاف: شرح البرهانية: 10 واليفرني - المباحث: 107 والجزولي - المختصر 37 والسملالي - تقييد البيان: 53 والمديوني" شرح البرهانية: 204 وما بعدها.

[4]- قال ابن كيسان الأصم: إن الأعراض غير ثابتة. وقال بعضهم: إن الحوادث منحصرة في الجواهر والأجسام، وذهب النظام إلى إثبات بعضها ونفي بعضها، إذا أنه أثبت الأكوان وزعم أن الألوان والطعوم والأرائح أجسام لطيفة بمداخلة الأجسام الكثيفة ومتحيزة معها في أماكنها. وحكي عن الراوندي أنه كان يقول: إن كثيرا من الأعراض أجسام إلا أنه لا يقول بمداخلتها للأجسام. انظر: البغدادي - أصول الدين: 36-37 والإيجي - الواقف: 99.

الأعراض فقال: <<والدليل على ثبوت الأعراض تناوب الأحكام الطارئة الجائزة. وتعاقبها على محالها، إذا لو كانت لها واجبة لاستحال تبدلها، ولتساوت الجواهر فيها. فاختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثلة، دليل على معنى يخصصه ويتعين قيامه به؛ إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره>>[1].

غير أنه وقبل مناقشة استدلال السلالجي تلزم الإشارة إلى أن البرهنة على هذه المسألة عند الأشاعرة لها طريقان هما: طريق مثبتي الأحوال، والطريق الثاني طريق منكريها. وقد عرفنا أن السلالجي من مثبتي الأحوال ولذلك يصنف استدلاله ضمن منهج أصحاب الطريق الأول.

وقد استدل أصحاب الطريق الثاني على رأيهم في ثبوت الأعراض بأمرين: الأول: أننا نلاحظ تحرك الجوهر من جهة إلى أخرى فندرك، ببديهة العقل أن هناك فرقا بين الحالتين، فإن اعترف الخصم بذلك فذاك وإلا فيكون مكابرا. ووجه الدليل عند اعترافه أن يقال له: يستحيل الفرق بين الشيء ونفسه، إذ الشيء لا يفارق نفسه ولا يخالفها. فدل هذا على أن المخالفة المعلومة راجعة إلى معنى زائد هو العرض.

والدليل الثاني أن الإنسان يجد في أحوال نفسه اختلافا من فرح وحزن ونشاط وكسل...الخ، وكل ذلك يجده الإنسان من نفسه ضرورة، وبالضرورة نعلم أن الشيء لا يتغير إلا بما يوجد في ذاته أو يزايد ذاته.

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 1.

أما أصحاب الطريقة الأولى ومعهم أبو عمرو السلالجي- وهي طريقة مثبتي الأحوال- فإنهم وضعوا مجموعة من القواعد أو الشروط لا يصح الاستدلال على ثبوت الأعراض إلا بعد الاعتراف بها وهي:1- أن الجائز لا يثبت بدلا من جائز آخر إلا بمرجح-2- أن العدم لا يكون مرجحا ولا مخصصا-3- أن صفة النفس لا تتبدل-4- أن ما صح على أحد المثلين صح على مثله-5- أن الباقي لا يفعل-6- أن الفاعل لابد له من فعل لأجله يسمى فاعلا-7- أن الصفة إذا قامت بمحل توجب حكما لما قامت به لا لغيره[1]. فهذه القواعد السبعة (أو الخمسة كما عند بعضهم) هي الأركان التي يقوم عليها استدلال السلالجي على ثبوت الأعراض، وبدون الاتفاق عليها لا يمكن الوصول إلى النتائج التي توصل إليها هو وجماعته.

إذن فلنحاول أن نتتبع مع السلالجي طريقة استدلاله آخذين بعين الاعتبار الاتفاق حول القواعد والأركان السابقة.

إن السلالجي يستدل على ثبوت الأعراض بالأحكام الكائنة عنها، أي بالآثار التي نشاهدها ونلمسها منها خارجيا. وهذه الأحكام المتناوبة الطارئة المتغيرة- عند المتكلمين- إما أن تكون واجبة للجوهر أو مستحيلة أو جائزة. يقول السلالجي عن هذه الأحكام:<<لو كانت لها واجبة لاستحالة تبدلها>>[2]. واتصاف الجوهر بالحركة أو بالسكون ليس من الواجبات التي تجب له، لأنه لو كان الأمر كذلك لاستحال تغيرها. فلما ثبت تغيرها بالمشاهدة علم أنها ليست واجبة لها.

---

[1] - اليفرني -المباحث العقلية: 117 والمديوني - الشرح: 250.
[2]- السلالجي - البرهانية: 1.

ويضيف السلالجي دليــلا آخر على أن الأعراض ثابتة وهو أنه لــو كانت واجبة للجواهر<<لتساوت الجواهر فيها>>[1]، يعني أنه لو كان حكم الحركة أو السكون مثلا واجبا للجوهر لتساوت الجواهر فيه، ولوجدنا كل جواهر العالم متحركة أو كلها ساكنة، فلما بطل اللازم بطل الملزوم.

ولما كانت الأحكام العارضة لا يمكن أن تكون واجبة للجوهر، لــزم التأكد من إمكانية استحالتها، ولما كان المستحيّل هو الــذي لا يتصــور، وهذه الأحكام متصورة، بطل أن تكون مستحيلة[2]، فلم يبق إلا أن تكــون جائزة.

ولكن الجائز عند المتكلمين لا يمكــن أن يحــدث بذاتــه، فالحركــة والسكون يحتاجان إلى مخصص يخصص أحدهما ويرجحه، ولذلك يذكر السلالجي أن<<اختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثلة دليل علــى معنى يخصصه>>[3]، وهنا ترد الاحتمالات، ويقع الســبر بغيــة معرفــة المرجح المخصص للجوهر بالحركة أو بالسكون، وتجري البرهنة علــى ذلك -عند شراح "البرهانية"- على الشــكل التــالي: <<الموجــب- [أي المقتضى أوالمخصص]- لا يخلو أن يكون نفيا أو إثباتا، [فــالنفي عــدم محض]، ثم الإثبات لا يخلو أن يكون نفس الجوهر أو زائدا عليه، وباطل أن يكون نفس الجوهر، إذ لو كان مخصص الجوهر بكونه ساكنا نفســه وذاته لاستحال أن تفقد منه حالة كونه ساكنا. والأمر على خلاف ذلــك، فتعين أن المخصص زائد على الجوهر. ثم الزائد لا يخلو أن يكون مثلا للجوهر، أو خلافا له. ويستحيل أن يكون المخصص لكون الجوهر ساكنا

---

[1]- نفس المصدر والصفحة.
[2]- اليفرني - المباحث العقلية:117.
[3]- البرهانية: 1.

مثلا للجوهر، فإن مثل الجوهر جوهر، وقد استحال في حق الجوهر أن يخصص نفسه، وكذلك يستحيل على مثله أن يخصصه بحكم، لأن المثلين يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل. فيتعين على هذا السبر أن المخصص للجوهر بكونه ساكنا في حيز فاعل مختار، لأن الباقي لا يفعل، والكلام في جوهر مستمر الوجود. فبقي أن المخصص للجوهر بأحكامه معنى قائم به، وهو الموجب للحكم الذي اتصف به الجوهر. وذلك المعنى الموجب هو الغرض الذي ابتغينا إثباته وهو المدلول عليه بالحكم>>[1] أي "العرض".

وقد عبر السلالجي بطريقته المختصرة عن كل هذه المعاني فأوضح في "برهانيته" ان اختصاص الجوهر بالحركة أو بعكسها دليل على أن ذلك التخصيص لم يقع لذاته، إذن لوجب بقاؤه ببقاء ذات الجوهر. وبما أن الحقيقة تنبئنا بتبدله مع بقاء ذات الجوهر، فدل هذا على أن الاختصاص راجع إلى أمر زائد على الذات وهو "العرض". يقول أبو عمرو: إن <<اختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثله دليل على معنى يخصصه ويتعين قيامه به؛ إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره>>[2].

إن مقصود السلالجي بلفظه <<المعنى>> في النص السابق هي <<الحال>> التي قلنا إنه من مثبتيها. فالحال في الأعراض لازمة من أجل الاتصاف ـ كما يقول الخفاف[3] ـ، فهي ضرورية من أجل

---

[1]- أبو بكر الخفاف - شرح البرهانية: 13 وقارن مع الجويني - الإرشاد: 40-41 وانظر أيضا: اليفرني - المباحث العقلية: 117 والمديوني: شرح البرهانية: 247-248 والمجهول - شرح البرهانية: 29.

[2]- السلالجي - البرهانية: 1.

[3]- شرح البرهانية: 13.

تخصيص الجوهر بالحركة أو بالسكون، فالمعنى (أو الحال) هو الموجب الذي يخصص الجوهر و<<يتعين قيامه به>>[1]، ويتعين قيام ذلك الحال بالجوهر <<إذ لو لم يقم به - يقول أبو عمرو- لما كان إيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره>>[2]. وأبو عمرو يوضح من خلال هذا الكلام أن المعنى الموجب للحكم لا بد أن يكون قائما بمحل الحكم، ما دام أنه يجوز أن يقوم به أو يقوم بغيره. فلما كان جائزا افتقر إلى مقتض يخصصه بمحل الحكم الذي قام به بدلا من غيره، وذلك المقتضي هوالمعنى الذي خصصه به <<إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره>>[3].

بهذه الطريقة يثبت أبو عمرو الأعراض، لينتقل بعدها لإثبات حدثها. فكيف برهن على ذلك؟

2-2-3- حدوث الأعراض

مرة أخرى يقتضي فهم هذه المسألة واستيعاب استدلالات أبي عمرو عليها الاتفاق حول مجموعة من الأصول الأساسية التي لا تتأتى البرهنة على حدوث الأعراض إلا بعد تأكيدها والإجماع على صدقها وهي: 1- بيان استحالة عدم القديم 2- بيان استحالة قيام الأعراض بنفسها 3- استحالة انتقالها 4- الرد على القائلين بالكمون والظهور[4].

---

[1]- السلالجي - البرهانية: 1.
[2]- نفس المصدر والصفحة.
[3]- المصدر السابق - نفس الصفحة.
[4]- انظر الجويني - الإرشاد: 40 واليفرني - المباحث: 119.

رغم أن الاستدلال على حدوث الأعراض يمكن اختزاله ببساطة فيما قاله الباقلاني من أن الأعراض <<حوادث، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معا، ولوجب لذلك أن يكون متحركا ساكنا معا، وذلك مما يعلم فساده ضرورة>>[1]، أو فيما قاله القاضي عبد الجبار المعتزلي من أن <<حدوثها.. يدل عليه..ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان>>[2]، أو فيما قاله السلالجي أيضا عن ذلك وهو أن <<الدليل على حدوث الأعراض طريانها على محالها، وانتفاؤها بعد وجودها دليل على حدوثها، إذ لو ثبت قدمها لاستحال عدمها>>[3]. أقول رغم ذلك فإن الاعتراضات الكثيرة التي وجهت لأدلة الأشاعرة من طرف خصومهم دفعتهم إلى زيادة التدقيق والتعميق، وإلى وضع الأصول الأربعة[4] المتقدمة وبنائها بناء عقليا أكثر إحكاما.

وعلى هذا فإن فهم أبعاد استدلال السلالجي لا يتم إلا بعد التحقق من: إبطال القول ب" الكمون والظهور"، والرد على من يدعي انتقال الأعراض، وعلى الذين يتوهمون إمكانية قيام الأعراض ببعضها، ثم استحالة القديم.

---

[1]- الباقلاني - التمهيد : 41 وانظر معنى قريبا منه عند البغدادي - أصول الدين: 36. وعند أبي المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين تح: عبد الحي قابيل: ط: دار الثقافة والتوزيع - القاهرة: 1407ه/1987م.

[2]- القاضي عبدا لجبار - شرح الأصول الخمسة: تح: عبد الكريم عثمان: ط: أم القرى للطباعة والنشر القاهرة: 1408ه/1988م ص: 93.

[3]- السلالجي - البرهانية: 1.

[4]- ويبرر اليفرني انحصارها في أربعة بقوله: ((إن دليل حدث الأعراض ينبني على أمرين وهما : الطرو والانتفاء. فيستدل على حدوث الطارئ بطروه وعلى حدوث المنتفى بانتفائه.وعند تحقيق الطرو يفتقر إلى إثبات ثلاثة أصول، فيلزم الحدث وعند تحقق انتفاء المنتفي يفتقر إلى تلك الأصول الثلاثة بأعيانها، ويختص طرف النفي بأصل رابع وهو استحالة عدم القديم)) المباحث: 119.

يقول السلالجي: <<والدليل على حدوث الأعراض طريانها على محالها وانتفاؤها بعد وجودها دليل على حدوثها>>[1]. ومعنى كلامه أن الجوهر الساكن إذا تحرك فقد أعلمت الحركة بطروئها، وهذا يدل على حدوثها. فهذا دليل على الحركة (وهي عرض)، وأيضا فإن انتفاء السكون بالطروءُ السابق يحكم بحدث السكون (وهو عرض كذلك)، لأن السكون لو كان قديما لما صح أن يزول ويعدم. قال ابن الكتاني: <<ساق أبو عمرو الطروء دليلا على الحدوث، وساق الانتفاء بعد الوجود وهو العدم دليلا على الحدوث، فهذان دليلان، فعلى هذا يكون الوجود دليلا، والعدم دليلا>>[2].

وقد اعترض على استدلال أبي عمرو وشيوخه هذا بعدة أمور نذكرها فيما يلي:

الاعتراض الأول: قال بعضهم: إن الأعراض لم تحدث، ولكنها كانت كامنة في المحل الذي لم توجب له حكما، ولكنها ظهرت فيه فاقتضت لمحلها الحكم الذي كان كامنا. والواقع أن هذا الاعتراض هو ما يسمى عند المتكلمين ب"نظرية الكمون والظهور". وهي نظرية معتزلة الأصل أو بالأصح هي نظرية "نظامية" انفرد بها هذا المعتزلي. يقول الأشعري: <<قال إبراهيم النظام: إن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة والحر والبرد والخلاف مثل الحلاوة والبرودة والحموضة والبرد. ورغم أن .. اللون يداخل الطعم

---

[1]ـ السلالجي ـ البرهانية: 1.

[2]ـ ابن الكتاني ـ شرح البرهانية: انظر اليفرني ـ المباحث: 122 والجزولي- المختصر: 48.

والرائحة وأنها أجسام. ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر>>[1].

لقد أراد النظام تأكيد قدرة الله التي تستطيع قهر المتضادات على الاجتماع، فقدم نظريته محاولا من خلالها تفسير العالم الطبيعي وما فيه من الأجسام، وفي نفس الوقت أراد أن يرد على الفلاسفة وعلى المانوية والدهرية المنكرين لقدرة الله على الخلق والقهر والإبداع[2]. ولكنه تسبب في حصول إشكالات كثيرة في المنظومة النسقية للمتكلمين ـ وخصوصا الأشاعرة منهم ـ حيث طعنت نظريته في أهم أصولهم، ولذلك قاموا يردون عليه معترضين على نظريته. ولا شك أن الاستدلال المتقدم لأبي عمرو على حدوث الأعراض سينسف من أساسه إذا ثبت أن لنظرية النظام بعضا من الصدق، ولذلك بادر شراح "البرهانية" يردون على ذلك المعتزلي.

فمن أهم الحجج التي بنوا عليها ردهم: -1- أن نظرية الكمون والظهور تؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد، إذا حمل الحركة والسكون الجوهر الواحد وذلك محال -2- أن المعنى يقتضي حكمه لنفسه، فلو وجد غير مقتض حكمه لتخلف عنه وصف نفسه - 3 - أن الكمون والظهور لا يتحقق مع استحالة بقاء الأعراض[3]. وأضاف الشارح المجهول ل"لبرهانية" إلى ما تقدم قوله: إن <<القول بالكمون والظهور... باطل من وجوه، لما فيه من قلب الحقائق في نحو عشرة أوجه: منها الجمع بين الضدين في محل واحد وذلك محال عقلا، ومؤد أيضا إلى

---

[1]- الأشعري - المقالات: 24/2.

[2]- انظر: النشار: النشأة: 495/1-496 وأحمد محمود صبحي: في علم الكلام: 241/1 وما بعدها.

[3]- انظر اليفرني - المباحث العقلية: 120 وراجع أيضا: الخفاف - شرح البرهانية: 17، والعقباني - المختصر: 5.

إبطال العلة والمعلول، وإبطال الشرط والمشروط، والحقيقة والمحقق، والدليل والمدلول، ويلزم عليه قدم العالم، وبقاء الأعراض، ودخول ما لا نهاية له في الوجود، واتصاف الحكم الواحد العقلي بعلتين، وسلب حقيقته عنه>>[1] وبهذا رد أتباع السلالجي على النظام...

الاعتراض الثاني: مضمنه أن بعضهم قال: لم تنكرون على القائل بأنه لم يطرأ الشيء عن عدم سابق، بل الطارئ متنقل إلى المحل الذي شوهد فيه ضرورة من محل آخر، والذي انعدم انتقل إلى محل آخر؟[2] وجوابا عن هذا الاعتراض اندفع الأشاعرة وشراح "البرهانية" لتأكيد استحالة انتقال العرض وتحوله إلى محل آخر. قالوا: إن انتقاله محال لأنه لو انتقل العرض (أي تحرك) لافتقر إلى انتقال آخر، وذلك يؤدي إلى التسلسل، كما أن هذا الاحتمال يؤدي إلى بقاء الأعراض، وذلك – عندهم– غير جائز. ومن جهة أخرى فإن حقيقة الحركة – كما يتصورها – الأشاعرة عبارة عن انتقال جوهر بها، فلا يجوز أن توجد إلا كذلك، فإذا قدر انتقالها إلى جوهر آخر لزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا بجوهر، وذلك قلب لحقيقتها وهو محال[3].

الاعتراض الثالث: وملخصه أن هناك من يرى أن الحركة والسكون كانا في الأزل قائمين بأنفسهما والآن صارا قائمين بالمحل. وقد رد تلامذة السلالجي وشراح "برهانيته" على أصحاب هذا الاعتراض عن

---

[1]- المجهول - شرح البرهانية: 32 وانظر أيضا: المديوني - شرح البرهانية: 264-265 وقارن مع: الجويني - الشامل 190-191 والجويني - الإرشاد: 41-42.

[2]- انظر : الإيجي - المواقف: 100.

[3]- اليفرني - المباحث: 120 والخفاف - الشرح: 18 والعقباني - المختصر: 6. وقد برهن الجويني على ذلك بطريقة قريبة من طريقة اليفرني قال: ((لو انتقل العرض للزم منه أحد امرين كلاهما باطل: أحدهما أن ينتقل بانتقال قائم به، ثم القول في انتقاله ولبثه كالقول في انتقال الجوهر، ويتسلسل القول في انتقال الانتقال، إذ كل ما يقبل الانتقال واللبث لا يخلو عن أحدهما. وإن انتقل العرض بلا انتقال جاز أن ينتقل الجوهر بلا انتقال وفيه تسبب إلى نفي الأعراض)) انظر: الشامل: 191 – 192.

طريق إثبات استحالة قيام العرض بنفسه مدعمين ردهم بحجج من أهمها: 1 – أن العرض – كما أثبت السلالجي نفسه – يستحيل أن يبقى زمانين[1] – 2 – أننا نعلم استحالة قيام العرض بنفسه لأنه صفة لموصوف، ويستحيل وجود الصفة من غير الموصوف– 3 – يؤدي هذا الادعاء إلى انقلاب حقيقة العرض وهو محال[2].

ومن جهة أخرى يرى عموم الأشاعرة أنه لا يمكن للعرض أن يقوم بالعرض <<لأنه لو قام به لم يخل إما أن يقوم بمثله أو خلافة. وقيامه بمثله يوجب له حكما مثل ما يوجبه لمحله، فيكون العلم عالما والبياض أبيض وذلك محال. وأيضا فليس أحدهما بأن يكون محلا للآخر أولى من العكس. وإن قام بخلافة فهو إما ضد أو لا. والضدان متنافيان، فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه، فيكون العلم جهلا إذا قام به الجهل، والقدرة عاجزة، والإرادة كراهة وذلك محال، وإن قام بخلافة فنسبة المختلفات عند المتضادات نسبة واحدة، فلا اختصاص لبعضها دون بعض، ويلزم قيام السواد بالحركة، والعلم بالبياض وغير ذلك مما يعلم بطلانه>>[3]. هذه إذن حجة واحدة – أخذناها عن اليفرني – وإن كان للأشاعرة عدة حجج غيرها استدلوا بها في هذا الموضوع، موضوع منع قيام العرض بالعرض.

الاعتراض الرابع: وهو اعتراض بعض خصوم الأشاعرة من الفلاسفة وغيرهم، ذهبوا فيه إلى أن الأعراض قديمة. وقد استشعر السلالجي إمكانية ورود هذا الاعتراض عند استدلاله على حدوث

1- البرهانية: 2.
2- راجع: اليفرني – المباحث: 120.
3- المصدر السابق: 109، وقارن مع الجويني – الشامل: 197 وما بعدها.

الأعراض فأعلن أن الأعراض ليست قديمة لأنــه <<لــو ثبــت قــدمها لاستحال عدمها>>[1]. ومقصوده أن العرض لو ثبت قدمه لامتنع عدمــه وانتفاؤه، ولكن عدمه غير مستحيل، فدل ذلك على أنه لا يكــون قــديما. وقد أثبت شراح "البرهانية" – اعتمادا على أصول ومنطقيات المــذهب – أن القديم مستحيل عدمه. قال الخفاف في بسطه لهذا الدليل: <<لو انعــدم القديم لم يخل انعدامه من أن يكون واجبا أو جائزا أو مستحيلا، ويستحيل كونه واجبا، إذ لو كان عدم القديم واجبا لامتنع تصور وجوده وتحققــه، لأن كل ما وجب عدمه استحال وجوده. ويمتنع أيضا أن يكون عدم القديم جائزا لأن في ذلك قلب حقيقة القديم، إذ كــل مــا جــاز عدمــه جــاز وجوده...فإذا بطل أن يكون عدم القديم واجبا وبطل أن يكون جائزا ثبت أن يكون عدم القديم مستحيلا وهو المبتغى>>[2].

هذه –إذن– بعض ردود السلالجي البرهانية وردود شــراح عقيدتــه على الاعتراضات التي وجهت لموقف الأشاعرة من حدوث الأعــراض. وبانتهائنا من تتبع بعض طرقهم في الاستدلال والرد على الخصوم نكون قد تعرفنا على رأي السلالجي في حدوث الأعراض المؤدي إلى إثبــات حدوث الجواهر المؤدى بدوره إلى إثبات حــدث العــالم. فكيــف ســار السلالجي في إثبات حدث العالم بناء على هذه المقدمات؟

3– إثبات حدث العالم

من أجل استكمال تتبع خطوات البرهنة السلالجية على حدث العــالم يلزمنا أن نقف مع الأشاعرة عند أصلين مهمين يرتبطان بتلــك البرهنــة

---

[1]- السلالجي – البرهانية: 1.

[2]- الخفاف – شرح البرهانية: 10.

ارتباطا أساسيا ألا وهما: استحالة حوادث لا أول لها (الذي أغفله السلالجي في "البرهانية" ولم يشر إليه إلا تلميحا)، والثاني: وهو إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض. والبداية ستكون بالأصل الأول:

3-1-استحالة حوادث لا أول لها

يرى بعض الفلاسفة <<أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول. ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله، وكل ولد مسبوق بوالد..وكل بيضة مسبوقة بدجاجة..>>[1]. ولا يخفى أن هذا الكلام يهدف إلى إنكار الخالق وادعاء أزلية العالم، ولذلك فإن المتكلمين – في إطار بناء أدلتهم ودحض الشبهات المرتبطة بالعقيدة – اهتموا بالرد على هؤلاء الفلاسفة وتفنيد ادعاءاتهم المستندة إلى القناعات المادية، ذودا عن حقيقة الألوهية، وإثباتا لانفراده –تعالى– بالإيجاد والخلق دون الطبائع. وقد كان حماس الأشاعرة في رد هذه الشبهات قويا لأنها مستهم في أصل من أصول نسقهم العقدي، ألا وهو إثبات حدث العالم الذي ينبني عليه وجود الصانع.

إن ادعاء الفلاسفة بأن الحوادث لا أول لها ادعاء متناقض – كما يرى شراح "البرهانية" – لفظا ومعنى، لأنه يقوم على افتراض أن الحادث (وهو المسبوق بعدم أو ما لوجوده أول)[2] ليست له بداية. وهو افتراض تبطله – في نظرهم – الكثير من الأدلة، منها ما نقله الشراح عن الجويني في قوله للفلاسفة: إن <<موجب أصلكم يقضي بدخول

1- الجويني – الإرشاد: 44.

2- انظر: الآمدي: المبين: 126 والجرجاني – التعريفات: 93 والسملالي – تقييد البيان: 62.

حوادث لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لآحادها على التعاقب في الوجود، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول، فإنا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها، ونقول: من أصل الملاحدة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد؛ فإذا انصرمت الدورة إلى قبل هذه الدورات، أذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها، وهذا القدر كاف في غرضنا>>[1].

ومن الأدلة المبطلة لزعم الفلاسفة ما أضاف الشراح معززين بها دليل الجويني منها قولهم: إننا نعلم أن الحدوث والأزلية متمانعان بالضرورة، فلو قدر استمرار الحوادث في الأزل أدى ذلك إلى الجمع بين الحدوث والأزلية وذلك محال، ومنها أن هذه الدورة التي نحن فيها إما أن تكون واجبة أو جائزة أو مستحيلة، فإن كانت مستحيلة لم تتصور، ولو كانت واجبة لم تنعدم، فلم يبق إلا الجواز، والجواز مفتقر إلى الفاعل، والفاعل لابد أن يسبق فعله، فإذا سبقه فله أول لا محالة..[2].

لقد سجل على السلالجي إغفاله ذكر هذا الأصل في نظريته الطبيعية مع أنها – كما قلنا – من أهم الخطوات الاستدلالية المؤدية إلى إثبات أن للموجودات أولا وبداية داخل مدرسته الأشعرية. يقول المديوني: <<جرت عادة المصنفين أن يذكروه ولا يسكتوا عنه، لأنه كثيرا ما يتعرض به أهل الزيغ والإلحاد قديما وحديثا فكان من حقه – [أي من حق السلالجي] – أن يذكره ولا يسكت عنه. فمن الشيوخ من قال إنما سكت عنه أبو عمرو لأنه كلام متناقض [في عبارته ومعناه

---

[1]ـ الجويني – الإرشاد: 46.

[2]ـ انظر: الخفاف – شرح البرهانية: 19 واليفرني – المباحث: 122 – 123 وقارن مع الجويني – الشامل: 215 وما بعدها.

أصلا]..ومنه من قال لم يسكت عنه أبو عمرو بكليته، وإنما سكت عن وضع الفصل الخاص له، وأما حكمه فقد ذكره في فصل ثبوت الجواهر حيث ذكر ثبوت تناهي الأجسام في انقسامها، لأنه إذا ثبت تناهي الأجسام بطل القول بحوادث لا أول لها>>[1].

2-3-استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض (إثبات حدث الجوهر)

هذا هو الأصل الخامس من أصول الأشاعرة في إثبات حدث العالم. وقد تعرض السلالجي لهذا الأصل أثناء كلامه عن حدوث الجواهر فصرح بأن: <<الجواهر لا تعرى عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون...>>[2]، فكيف استدل شراح "البرهانية" على صحة دعوى أبي عمرو باستحاله تعرى الجواهر عن الأعراض؟

لا نود – أولا – أن نتوغل في الحديث عن أقوال المتكلمين والفلاسفة في أنواع الأعراض وأقسامها، وعن آرائهم في جواز خلوها عن الأعراض، وعن حال الجواهر عند أول وجودها، وما إلى ذلك من المباحث التي تضمنتها كتب المتكلمين والفلاسفة. إلا أننا مع ذلك نود أن نشير بسرعة إلى رأي بعض المتكلمين والفلاسفة الذين قالوا بجواز خلو الجواهر عن الأعراض، فرد عليهم شراح "البرهانية" بأدلة منها: أن خلو الجوهر من الأعراض مستحيل لأنه لو كان واجبا لأدى إلى استحالة قيامها بها، وقد ثبت القيام، ولو كان جائزا لأدى إلى اجتماعها جميعا ونتج عنه اجتماع الأضداد، لأن الجائز ذو طرفين.

---

[1]- المجهول – شرح البرهانية: 15 وانظر أيضا: المديوني – شرح البرهانية: 140.

[2]- السلالجي – البرهانية: 1.

ومن أدلتهم كذلك أن الخلو لو جاز لأمكن وجودها - أي الأعراض- على وجه لا تعقل فيه لا متماثلة ولا متباينة ولا متقاربة ولا متباعدة. وهذه المعاني مرفوعة بالضرورة.

هذه بعض أدلة اليفرني وغيره من شراح "البرهانية" أتينا بأهمها لأن الذي يهمنا في هذا المقام هو أن نبين أمرين: الأول هو النهج الذي سلكه شراح ودارسو "البرهانية" في تعاملهم مع آراء أبي عمرو، من حيث الأساليب الجدلية المستعملة في بسط ومناقشة فصول عقيدته...

أما الأمر الثاني الذي نود أن نثير الانتباه إليه فهو الدقة المتناهية التي ألف بها أبو عمرو "برهانيته". وإذا كانت هذه الحقيقة قد سبق الإلماح إليها في مناسبات سابقة، فإننا نكررها مرة أخرى انطلاقا من الصورة التي حاولنا أن نعرض بها المباحث الكلامية الأشعرية السابقة، وانطلاقا من اعتراف الشراح بهذا الأمر، لأن استيعاب هذه العقيدة - على حجمها الصغير - لجل آراء الأشاعرة في الطبيعيات مسألة تستوقف النظر وتستجلب الاهتمام.

لقد كان اختيار السلالجي للأكوان من بين سائر أنواع الأعراض من أجل إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض والاستدلال بذلك على حدوث الجواهر اختيارا حصيفا، لأن ملازمة تلك الأكوان (وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون) للجواهر مدركة بالأبصار. وقد علق الخفاف على ذلك بقوله: <<إنما خصص الاستدلال بقبيل الأكوان دون سائر الأعراض، وإن كانت الأعراض كلها مساوية للأكوان من جهة أن كل عرض حادث كالأكوان، وأن كل جوهر لا يخلو عن

واحد من قبيل الأعراض كونا كان العرض أو غيره، ولكن العلم بملازمة الجوهر للأكوان من بين سائر الأعراض تدرك بالضرورة>>[1].

وبتأكد الشراح من أن كلام السلالجي في إثبات استحالة خلو الجواهر عن الأعراض كلام صائب كان من الطبيعي أن يوافقوه في الاستنتاج المبني على مقدمته المعبر عنه بقوله: <<وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها>>[2].

إلا أنهم على موافقتهم الصريحة له في المعنى المقصود اعترضوا عليه في بناء الاستدلال من الناحية المنطقية، ذلك أن دليل السلالجي هذا[3] دليل يقوم على مقدمتين موجبتين[4] واختصارهما أن نقول: إن الجواهر متصفة بالأكوان، والأكوان حوادث. ولكن السلالجي سكت عن النتيجة التي هي هدفه من بناء الدليل. ولذلك اعتذر له بعضهم بأن ذلك السكوت مبرر بوضوح النتيجة (وهي: أن الجواهر حادثة). والحق الذي تلزم الإشارة إليه في هذا المعرض أن السلالجي اتبع نفس الطريقة في جل استدلالاته المنطقية، فأحيانا كان يكتفي بمقدمة واحدة. وأحيانا كان يسكت عن النتيجة بحسب الموضوع وبحسب أهمية الاستدلال (وهذا مسموح به عند المناطقة بشروط مضبوطة). وهذا دليل على تمكن أبي عمرو من العلم – كما يرى ذلك بعض الشراح –، لأن مختصرا من جرم "البرهانية" كان يستلزم اختزال الأدلة وتركيزها بصورة كبيرة، وحتى لا يقع المؤلف في زلات علمية أو أخطاء استدلالية منطقية فإن ذلك كان

---

[1]- الخفاف – شرح البرهانية: 19 وانظر أيضا: المجهول – شرح البرهانية: 34.

[2]- السلالجي – البرهانية: 1.

[3]- وهو قوله: << والدليل على حدوث الجواهر، أن الجواهر لا تعرى عن الحركة والسكون، والحركة والسكون حوادث>>، البرهانية: 1.

[4]- الدليل مركب من مقدمتين موجبتين، وهو الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الاقتراني. راجع: اليفرني – المباحث: 127.

يتطلب مهارة كبيرة ودقة متناهية في الاختزال – لاسيما اختزال الأدلة المنطقية–، وهذا ما اضطلع به السلالجي بكفاءة عالية.

وبخصوص نفس الاستدلال المتعلق بارتباط الجواهر بالأعراض وما ينتج عنه من حدث الجواهر بسبب حدث الأعراض، أقول اختلف الشراح والمهتمون بمسائل "العقيدة البرهانية" في قول أبي عمرو <<وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثا مثلها>>[1]، قال بعض الشراح: هذه إشارة إلى الأصل المكمل لعملية الاستدلال (أي الأصل السادس المؤدي إلى إثبات حدث العالم) – قاله ابن الزق أحد شراح البرهانية– [2]. وقال بعضهم: إن <<قوله: "ما لا يعري عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها" هي نتيجة الدليل الأول الذي هو قوله "إن الجواهر لا تعري عن الاجتماع والافتراق"... ومقتضى ذلك وجود الأعراض وحدوثها ملازمة للجواهر، فبالضرورة إن ملازم الحادث حادث>>[3].

وبانتهاء السلالجي وشراح "برهانيته" من إثبات حدوث الجواهر والأعراض يكون قد تم لهم تأكيد حدوث العالم بكليته – حسب المنهج الأشعري العام – لأن العالم في نهاية المطاف إن هو إلا <<جواهر وأعراض>>. وعلى هذا يكون إثبات حدث العالم عندهم قد مر بأصول ومحطات ضرورية لا ينتقل إلى أصل إلا بعد تأكيد أصل آخر قبله، بدءا بإثبات الأعراض، ثم إثبات حدثها، وملازمتها للجواهر، ومرورا بإبطال

---

[1]- نفس المصدر والصفحة.
[2]- ابن الزق – شرح البرهانية: انظر المجهول – شرح البرهانية: 34.
[3]- المديوني – شرح البرهانية: 273 – 274. أما اليفرني فقد نقل عن بعض الأشياخ أنه استدلال بعد استدلال، ويقال له الاستدلال المركب، لكنه استبعد هذا التفسير. انظر المباحث: 127.

القول بحوادث لا أول لها، وإبطال القول بالكمون، وتأكيد استحالة قيام العرض بنفسه، واستحالة انتقاله، وبقائه زمانين، أو قيام عرض بعرض، ثم وصولا إلى إثبات حدث تلك الجواهر والأعراض التي تدل على حدث العالم.

إنني من خلال المنهج الذي التزمت به في التعامل من آراء السلالجي وعقيدته والمتمثل في الاكتفاء بالجانب الوصفي وإجراء بعض المقارنات الاستدلالية والموقفية انطلاقا من الشروح تبين نوعية الاتجاهات التي كان أبو عمرو يصدر عنها ويؤلف على هديها، يلزمني ألا أتعمق في تحليل القضايا التي طرحت وتقييمها من حيث دقة أدلتها ونجاعة أساليبها وصحة استنتاجاتها، فليس ذلك هدفي في هذا العمل، لأن عملي يقصد فقط – كما قلت في المقدمة – إلى التعريف بأثر هذا الرجل، وتسليط الضوء على أهم القضايا التي بثها في عقول المغاربة، وإبراز الأهمية التي لقيتها آراؤها عند شراحه، ثم التركيز على الصور التي أخذتها آراؤه عند شراح "برهانيته"، وتوضيح مواقفهم من مجمل آرائه واعتراضاتهم العامة عليها. ولذلك فقد أعفيت نفسي من التحليلات الدقيقة ومن القراءات الفكرية أو الإديولوجية الموجهة وقررت أن أكتفي بتسجيل أهم الملاحظات التي تفيدها الآراء الظاهرة "للبرهانية" وشروحه.

فهذه إذن أهم آراء أبي عمرو في المجال الطبيعي، ننتقل بعدها للفصل اللاحق المتعلق بالجانب الإلهي.



الفصل الخامس

آراؤه في الإلهيـــات



تمهيد

إن التأكيد على حدث الجواهر والأعراض ومن خلالهما على حدث العالم ليس هو المقصود -بحد ذاته عند السلالجي وغيره من الأشاعرة-، وإنما هو وسيلة أرادوا التمسك بها من أجل توظيفها والاستدلال بنتائجها عندما يقع الحديث عن الهدف الرسمي وهو إثبات وجود الخالق -سبحانه-.

نعم إن مبحث الألوهية هو المقصود بالبحوث الكلامية الطبيعية، وهو الهدف الأعظم، إذ به يثبت وجود البارئ -جل وعلا-، لأن الكلام في الإلهيات كما يرى ابن الكتاني <<عظيم القدر كبير الخطر، وعليه المدار، وبسببه جاء كل ما تقدم من الكلام والأخبار، لأنه هو المطلوب وإليه المقصد والمرغوب>>[1].

إلا أن مبحث الألوهية – عند جمهور المتكلمين – مبحث واسع ومتشعب، تفرعت فيه المباحث وتنوعت فيه القضايا والمسالك؛ مما يجعل الباحث المتعجل والمقيد بفكر شخصية معينة يغض الطرف عن كثير من قضاياه، كحالنا مع فكر أبي عمرو السلالجي؛ إذ يلزمنا السير وفق الخطة التي سطرها هذا المفكر لا من حيث القضايا والجزئيات الكلامية ولكن من حيث المباحث الكلية والمسائل الأساسية التي أثارها في "برهانيته".

ولهذا فإننا سنقتصر في دراستنا لفكر السلالجي العقدي في جانبه الإلهي على أهم المسائل التي نرى أنها أساسية في منظومة الفكر

[1]- ابن الكتاني – شرح البرهانية انظر: اليفرني – المباحث: 135.

الكلامي الأشعري عامة ثم في النسق الفكـــري لأبـــي عمـــرو خاصـــة، وبطبيعة الحال سنعول -كما أشرنا إلى ذلك مـــرارا- علـــى نصـــوص "البرهانية" وتفسيرات شراحها، عاملين جهد المســـتطاع علـــى حصـــر المسائل المناقشة والاستغناء عن كل ما لا تعلق له بموضوعنا.

وعلى هذا فسينصب عملنا في هذا الفصل على البحث فـــي الـــذات الإلهية من حيث وجودها وما يجب لها من الصفات...وستكون لنا وقفـــة مع المباحث المرتبطة بالصفات من حيث أنواعها وأدلـــة ثبوتهـــا، كمـــا سنتتبع ردود السلالجي على المخالفين فيهـــا وسنبســـط أهـــم القضـــايا والأبحاث التي تثيرها "السلالجية" والمندرجة عند المتكلمـــين تحـــت مـــا يسمى بـــ: <<جليل الكلام>>. وأول ما سنشرع فيه هو النظر في دليـــل وجود الصانع عند السلالجي.

1-الاستدلال على وجود الصانع

1-1- مسالك الأشاعرة عموما

سلك الأشاعرة عدة طرق للتدليل على وجود الله. إلا أن تلك الطرق والمسالك لم تخرج في تنوعها عن فكرتي الحدوث والإمكان. ومن هنـــا تتضح أهمية نظريتهم في الجواهر والأعراض التي اعتبرت القاعدة التي ارتكزت عليها حججهم في إثبات الصانع.

وبالجملة فإن مسالك المتكلمين الأشاعرة في إثبات واجـــب الوجـــود تنحصر في وجوه أربعة: <<الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر: وهو أن العالم حادث وكل حادث فله محدث. الثاني: بإمكانها وهو أن العالم ممكن

لأنه مركب وكثير، وكل ممكن فله علة مؤثرة. الثالث: بحدوث الأعراض: مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما؛ إذ لابد من مؤثر صانع حكيم. الرابع: بإمكان الإعراض، وهو أن الأجسام متماثلة، فاختصاص كل جسم بما له من الصفات جائز، فلابد في التخصيص من مخصص له>>[1].

إلا أن المديوني والمجهول- اللذين شرحا "البرهانية" - وغيرهما يذكرون أن للتخصيص معنى مغايرا للإمكان، ولذلك قلنا إنه وقع الاختلاف بين المتكلمين في وجه دلالة الفعل على الفاعل على ثلاثة أقوال: فهو عند بعضهم الإمكان والحدوث، وعند البعض الآخر هو الإمكان والتخصيص، وعند نوع ثالث هو مجموع الإمكان والحدوث والتخصيص[2].

هذه إذن أهم مسالك الأشاعرة في إثبات الصانع. فما هو المسلك الذي اختاره السلالجي في "برهانيته"؟

1- 2- مسلك السلالجي

يذكر السلالجي في "برهانيته" أن <<الدليل على ثبوت الصانع أن العالم جائز وجوده وجائز عدمه، فليس وجوده بأولى من عدمه ولا عدمه أولى من وجوده. فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوز افتقر إلى مختص وهو الفاعل المختار>>[3].

1- راجع الرازي – المحصل: 213 وما بعدها.
2- المديوني – الشرح: 298 والمجهول – الشرح: 38.
3- السلالجي – البرهانية: 2.

هكذا يظهر أن السلالجي اختار مسلك الإمكان (الممكن) أو كما سماه هو "بالجائز" للاستدلال على وجود الله.

إلا أن بعض الشراح ذهبوا إلى أن مسلك السلالجي في إثبات الخالق هو مسلك التخصيص وحده، وليس هو مسلك الإمكان أو الحدوث الـــذي اختاره غيره من الأشاعرة، فيكون هذا المسلك – على حد قولهم – مسلكا جديدا أو شاذا في هذا الموضوع[1].

وقبل أن نجيب عن سبب اعتماد السلالجي هذا الدليل دون غيره من الأدلة المستعملة عند الأشاعرة، نود أن نعرض للإجابة عـــن تســاؤلات – لاشك أنها تبادرت إلى الأذهان – متعلقة بمفهوم الإمكـــان والحـــدوث اللذين لا تتم عملية الاستدلال المذكور إلا على أساسهما. فما المقصـــود بهما إذن؟ وماذا يقصد بالتخصيص الذي يقال إن السلالجي اعتمـــده دون غيره من المسالك؟

"الإمكان" عند المتكلمين هو كون الشيء في نفسه بحيـــث لا يمتنـــع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبـــا ذاتيـــا[2]، أو هـــو – حســـب تعريـــف الجرجاني– <<عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم>>[3]. أما "الممكـــن" أو "الجائز" – حسب تعريف اليفرني – فهو ما لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال لذاته[4].

---

[1]- المديوني: 198 والمجهول: 38.
[2]- اليفرني – المباحث: 128.
[3]- الجرجاني – التعريفات: 46.
[4]- اليفرني: المباحث: 128.

أما "الحدوث" فهو عند الأشاعرة: كناية عن وجود مسبوق بعدم مضاف إليه[1]، وعند الباقلاني خاصة هو: كناية عن العدم السابق للوجود لا لعين الوجود[2]، أما "الحادث" فهو الموجود بعد العدم، أو هو الكائن بعد أن لم يكن، أو هو الموجود المسبوق بعدم[3]، كما يطلق على ما لوجوده أول وهو مسبوق بعدم[4].

فتقرر من هذه التعريفات أن الحدوث صفة الموجود، وأن الإمكان صفة الممكن، والممكن ليس بموجود.

وأما "التخصيص" فهو –عند القائلين به– أن يلحق المخصص حكم أو أحكام تجوز عليه، كما أوضح السلالجي في العالم الذي يجوز أن يوجد أو لا يوجد..الخ. وعلى هذا فالتخصيص والإمكان أمران متداخلان إذ لا يتصور الحديث عن التخصيص دون استحضار معنى الإمكان، فلا يخصص إلا الممكن أو الجائز. وعلى هذا يبدو أن الاختلاف بين الشراح في زيادة مسلك التخصيص أو عدم زيادته إنما هو اختلاف لفظي فقط. وإذا كان الأمر كذلك وإذا كان مفهوم الإمكان والتخصيص مفهوما واحدا أو مفهوما متقاربا فلماذا اكتفى السلالجي بهذا المسلك دون مسلك الحدوث؟

الحق أنه إذا كان من خلاف بين الأشاعرة وغيرهم حول العلة الداعية للمؤثر أو المخصص، هل هي الحدوث وحده، أو هي مجموع الإمكان والحدوث، أو أن تكون الإمكان بشرط الحدوث، فإن شيوخ

1- المصدر السابق: نفس الصفحة والخفاف – الشرح: 11 والجزولي – المختصر: 53.
2- الباقلاني – التمهيد: 37.
3- الجرجاني – التعريفات: 93 والباقلاني: التمهيد: 37.
4- الآمدي – المبين: 126.

الأشاعرة الكبار يرون <<أن الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة لا بأن يكون شطر العلة ولا شرطها. والدليل عليه أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم صفة الوجود الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه الذي هو متأخر عن احتياجه إلى القادر الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة وعن جزء تلك العلة وعن شرط تلك العلة. فلو جعلنا الحدوث علة الحاجة لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال>>[1].

هذا -إذن- هو السبب الذي تمسك به أبو عمرو عند اختيار مسلك الإمكان (أو التخصيص على رأي بعض) من أجل بناء استدلاله المثبت وجود البارئ -سبحانه-. وقد نحا هذا المنحى قبل السلالجي شيخه الحقيقي أبو المعالي الجويني سواء في "الإرشاد"[2] أو في "النظامية"[3]. وهو نفس ما فعل الغزالي في "الاقتصاد" عندما أراد أن يثبت وجود الله تعالى.

فبعد انتهاء الغزالي من إثبات حدث العالم انتقل إلى الحديث عن قاعدة الإمكان. وذكر أن الحادث هو ما كان معدوما ثم صار موجودا، ولكنه قبل وجوده يكون إما ممكنا أو محالا. ولما بطل أن يكون محالا لأنه وجد، بقي أن يكون ممكنا - أي جائزا كان يمكن أن يكون أو أن لا يكون قط-. ولذلك فإن وجوده لا يمكن أن يكون بأية حال من الأحوال وجودا لذاته، مادام أنه مفتقر في وجوده إلى مرجح لكي يتحول من العدم

1- اليفرني – المباحث: 128 وقارن مع الرازي – المطالب العالية من العلم الإلهي. تح: أحمد حجازي السقا. ط: دار الكتاب العربي بيروت: 1407هـ/1987م. ج: 1 ص: 83 – 84.

2- انظر ص: 128 – 129 وهو اختصار لما ذكره مفصلا في الشامل انظر ص: 262 وما بعدها.

3- راجع ص: 11 – 12 منها.

إلى الوجود. ولهذا – يرى الغزالي – أنه ما لم يوجد مرجح فلا يمكن أن يوجد الممكن، والمرجح هو الله تعالى–[1].

أعتقد أن السلالجي كان مخلصا لفكر الغزالي ولشيخه الجويني في هذه المسألة، ولذلك اعتمد نفس مسلكهما – مسلك الإمكان –، واستعمل نفس دليل الغزالي عندما أثار "قاعدة الجائز" واستدل بها على العالم كله – بينما بقية الأشاعرة يستدلون بها على الأمور الجزئية –. وهذا ما يوضحه بجلاء قوله في "البرهانية": <<إن العالم جائز وجوده وجائز عدمه>>[2]، حيث يرى أن علة الحاجة إلى الفاعل هي "الإمكان" – وليست "الحدوث" – لأن "الجواز" و"الإمكان" بمعنى واحد. كما توضح – تلك العقيدة – أن الإمكان يتعلق بالعالم جملة قبل أن يتعلق بجزئياته، وهو نفس رأي الغزالي في الموضوع.

وإذا رجعنا إلى استدلال السلالجي– في حد ذاته– فإننا نلقى الشراح قد أولوه مزيدا من العناية والتفصيل: يقول المجهول في شرحه وإثباته لقول أبي عمرو: <<إن العالم جائز وجوده وجائز عدمه>>[3]: <<إن العالم لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون جائز الوجود أو واجبا أو مستحيلا. فباطل أن يكون واجب الوجود لأن الواجب لا يتغير وقد شاهدنا فيه التغير، وباطل أن يكون مستحيل الوجود لأن المستحيل هو الذي لا يتصور، والتقدير أن العالم متصور موجود، فبقي أن يكون جائزا وهو الغرض المقصود>>[4]. وهكذا أوضح المجهول وأكد دعوى أبي

---

[1]- الغزالي – الاقتصاد: 20.
[2]- السلالجي – البرهانية: 2.
[3]- نفس المصدر والصفحة.
[4]- المجهول – شرح البرهانية: 42.

عمرو بأن العالم جائز وجوده وجائز عدمه بعدما كانت دعوى خالية عن البرهان.

ولما كان العالم ضمن الممكنات الجائز وجودهما وعدمها، فإن السلالجي يرى أنه <<لما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوز افتقر إلى مختص>>[1]. ومعنى هذا أنه يشير إلى أن المخصص أو المقتضى لا يمكن أن يكون إلا الله. وهذا صحيح وإليه توصل كل الأشاعرة من خلال استدلالهم بالإمكان. ولكن قول السلالجي – مع ذلك – كان مجرد نتيجة تقدمتها – عند غيره – مجموعة من الاستدلالات وتقدمها سبر طويل قبل الوصول إلى إعلان تلك الحقيقة.

وعلى هذا قام الشراح – متفقين – بتمحيص أمر المقتضي الذي خصص العالم الممكن بالإيجاد قالوا: إن مرجح إيجاد العالم إما أن يكون نفيا أو إثباتا، فبما أنه لا يمكن أن يكون نفيا، لأن النفي عدم والعدم لا يصح أن يكون فاعلا، فلا شك أنه إثبات. والإثبات لا يخلو إما أن يكون نفس العالم أو زائدا عليه، ويستحيل أن يكون مخصص العالم بالوجود نفسه، لأنه لا يخلو أن يخصصها في حالة العدم أو في حالة الوجود، ففي حالة العدم لا يصح ذلك إذ لا فرق بين فاعل منفي ومفعول منفي، ولا يصح أن يكون خصص نفسه بالوجود في حال الوجود، لأن فيه تحصيل الحاصل والباقي لا يفعل، فبقي أن يكون المخصص له غيره، وهو لا يخلو إما أن يقتضي التخصيص باختيار أو لا، فإن كان لا يقتضي ذلك بإيثار واختيار فلا يخلو أن يكون مما يجوز أن يمنعه مانع أولا، فإن كان من النوع الثاني فهو العلة (التي قال بها بعض الفلاسفة زاعمين أنها هي

1- السلالجي – البرهانية: 2.

التي أنشأت الكون)، ثم إن العلة إما قديمة أو حادثة، فإن ادعوا قدمها فيجب أن توجب وجود العالم أزلا لأن العلة العقلية – عند المتكلمين – مقارنة لمعلولها، وذلك يقتضي القول بقدم العالم، وقد أقام السلالجي الدليل على حدثه. أما إذا كانت العلة حادثة فإنه يلزم أن تفتقر بدورها إلى محدث وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وهما محالان عندهما. أما إن كان مرجح العالم بالوجود مما يجوز أن يمنعه مانع فهو الطبيعة (التي يقول بها الطبائعيون منكرو الخالق)، ثم الطبيعة لا يخلو أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فلا يخلو أن يكون منعها مانع أو لا، فإن لم يمنعها مانع لزم أن توجب العالم أزلا، وذلك يفضي إلى قدم العالم الذي ثبت حدوثه، وإن منعها مانع فلا يخلو ذلك المانع من أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان حادثا والطبيعة قديمة فيجب أن تقتضي العالم أزلا وذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم (الذي وقع إبطاله في الفصل الأول)، ويلزم عنه أيضا التسلسل، وإن كان المانع قديما استحال عدمه، ولزم ألا تقتضي شيئا وألا يقع العالم، وقد وقع فبطل – إذن– بعد هذا السبر أن يكون المقتضى علة أو طبيعة ولم يبق – عند شراح "برهانية" السلالجي – إلا أن يكون المرجح فاعلا مختارا، له أن يفعل أو لا يفعل، وإذا فعل فله أن يقدم ما شاء ويؤخر ما شاء، ويعز من يشاء ويذل من يشاء، ويفعل في كل شيء ما شاء[1].

وبهذه الطريقة القائمة على الحسابات العقلية والجدلية أمكن لشراح "البرهانية" أن يثبتوا قول أبي عمرو بأن العالم الجائز لا يترجح وجوده إلا بفاعل مختار هو الله سبحانه. وهذا عندهم دليل كاف لإثبات الصانع.

---

[1]- راجع: الخفاف – الشرح: 22 واليفرني – المباحث: 136 والجزولي: المختصر: 60 والمديوني الشرح: 202 وما بعدها والمجهول: الشرح: 41 – 42. وقارن مع: الجويني: الإرشاد: 49 – 50 واللمع: 91. وابن ميمون: دلالة الحائرين: تح: حسين أتاي – ط: مكتبة الثقافة الدينية (د – ت) ص: 217 وما بعها، وغيرها.

1-3- مسالك أخرى في الاستدلال

إذا كانت السلالجي قد استدل بإمكان جملة العالم على ثبوت الخالق، فإن بعض شراح "برهانيته" وغيرهم من الأشاعرة استدلوا على نفس الموضوع بإمكان أجزاء العالم -بدلا من العالم جملة-، إذ ذكروا أن كل جزء من أجزاء العالم ممكن وجائز أن يقع على وجه آخر غير الوجه الذي وجد عليه، فموجودات العالم التي لها أشكال وهيئات واختصاصات بعينها كان يجوز أن تكون على صورة وهيئات واختصاصات مخالفة لما هي عليه، حيث كان يجوز أن تكون أحجامها أكبر أو أصغر، كما كان يجوز عليها أن توجد في زمان غير الذي وجدت فيه. ثم إن متحركات العالم كان يجوز أن تكون ساكنة أو العكس، ومستديراته كان يجوز أن تكون مربعة وكواكبه كان يمكن أن يكون لها غير هذا النظام، وكان يمكن وجود الأرض فوق الماء بدلا من أن تكون تحتها...فهذا الجواز مستمر على كل أجزاء العالم...ومع هذا فقد خصصت الأشياء الموجودة بهيئاتها وأوضاعها وأوقاتها التي نراها عليها، فدل هذا على أن مخصصا مختارا أراد لها أحد الجائزات، لأنه -عند المتكلمين- يستحيل أن يثبت هذا الاختصاص اتفاقا من غير مقتض. والمخصص بالإرادة هو الله تعلى وهو الذي أوقع تلك الأمور الجائزة على الوجه الذي اختاره بمحض المشيئة[1].

من الواضح أن استدلال السلالجي الكلي على الإمكان يأخذ بعين الاعتبار الجزئيات التي يتكون منها العالم، فلا يمكن أن نحاسبه على

---

[1]- الباقلاني – التمهيد: 29 والأنصاف: 43 والبغدادي – أصول الدين: 69 والجويني – العقيدة النظامية، تح محمد زاهد الكوثري ، ط: مطبعة الأنوار، القاهرة: 1948، ص: 11-12 والرازي – المسائل الخمسون في أصول الدين. تح: احمد حجازي السقاط. ط: 2 دار الجبل بيروت والمكتب الثقافي القاهرة 1401هـ/1990م. ص: 26 – 27.

إهماله للاستدلال بإمكان تلك الجزئيات على وجود الصانع، لأن خطته الاختزالية كانت تفرض عليه الاهتمام بالأهم، ومادامت الجزئيات هي من ضمن العالم فيكون الاستدلال بالعالم، استدلالا بها بطريقة ضمنية، لأنه إذا كان العالم بجملته ممكنا فإن أجزاءه تكون كذلك من باب أولى وأحرى.

ومن زاوية أخرى ذكر الإيجي أن هناك بعض الأشاعرة اكتفوا بدليل إمكان الإعراض لإثبات وجود الله قالوا: <<إن الأجسام متماثلة فاختصاص كل جماعة من الصفات جائز، فلابد في التخصيص من مخصص له>>[1].

ومن نفس المنطلق الذي عذرنا منه السلالجي في إغفاله الاستدلال بالجزئيات وإمكانها على الصانع نعذره هنا أيضا ونعتبر أنه ترك الإشارة إلى إمكان الأعراض لأنه صرح منذ بداية "برهانيته" أن العالم عبارة عن <<جواهر وإعراض>> وبالتالي فمن تحصيل الحاصل أن يشير إلى أن الأعراض تقتضي مخصصا هو الله.

1-4- اعتراضات على استدلال السلالجي

وجهت لاستدلال السلالجي على إثبات الصانع – والذي نقلنا نصه من قبل– بعض الاعتراضات، بعضها مرتبط بالجانب اللفظي التصوري وبعضها الآخر متعلق بالجانب التصديقي المعنوي. ومن أهم تلك الاعتراضات:

---

[1]- الأيجي – المواقف: 266 وقبله: الرازي – المحصل: 216.

- أن السلالجي اعتبر وجود العالم وعدمه عارضين على حقيقته، ومعلوم أن المحكوم عليه يجب تقرره مع الحكم، فيلزم صحة تحقق ماهية العالم مع عدمه، والسلالجي – الأشعري – ليس من مذهبه أن المعدوم شيء.

- وقال بعضهم إن السلالجي أخذ في مسمى العالم الوجود فيكون موجودا في حال كونه معدوما وهذا متناقض.

- وقالوا إنه جعل الجائز مترددا بين العدم والوجود، ولا يقال في العدم إذا غلب على الوجود أن المقتضي له فاعل مختار لأن العدم ليس بفعل[1].

- إلا أن أخطر اعتراض واجه الاستدلال السلالجي– وغيره من الأشاعرة– على ثبوت الصانع (وخصوصا على قولهم بالإمكان) هو انتقاد ابن رشد الذي اعتبر زعم الجويني[2] وتلامذته بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على عكس ما هو عليه مقدمة خطابية، واتهم الأشاعرة والقائلين بهذه الفكرة بأنهم يجهلون أسرار الكون كجهل غير أهل الصنعة بإجزاء المصنوعات، إذ يعتقد أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك

---

[1]- عن هذا الاعتراض وما قبله راجع: اليفرني – المباحث: 135.

[2]- خص الجويني بكلامه ورده لأنه يعتقد أنه رائد هذه الفكرة داخل المدرسة الأشعرية، وهذا صحيح إلى حد ما لأن الجويني هو الذي صاغ تلك الفكرة صياغة نهائية ووضعها في القالب الذي بناها عليه المتأخرون من علماء المذهب. رغم أن الاستدلال بالإمكان أثير بطريقة بسيطة عند الباقلاني والبغدادي وغيرهما. وقد اعتبر علي عبد الفتاح المغربي (صاحب كتاب إمام أهل السنة والجماعة أبو المنصور الماتريدي وآراؤه الكلامية) الماتريدي أول من قال بفكرة الإمكان، إذ يقول – يعني الماتريدي – في كتاب "التوحيد": <<إن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقت أحق به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة ثبت أنه لم يكن به، ولو كان لجاز ان يكون كل شيء لنفسه أحوالا هي أحسن الأحوال والصفات وغيرها فيبطل به الشر والقبائح، فدل وجود ذلك على كونه بغيره>> راجع الماتريدي – كتاب التوحيد – تح: فتح الله خليف. ط: دار المشرق بيروت 1970 ص: 17 وعلي عبد الفتاح المغربي – إمام أهل السنة والجماعة – الماتريدي-: ط: مكتبة وهبة القاهرة 1405هـ/1985م ص: 131 – 132.

المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي وجد من أجله (غايته). وأما الصانع والعالم بحال الصنعة فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري...وبذلك انتهى ابن رشد إلى القول بأن ادعاء الأشاعرة بأن أجزاء العالم – أو العالم كله – ممكنة يؤدي إلى بطلان حكمة الصانع لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء <<وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود: فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره>>[1].

وعلى كل حال فإن الذي يهم توضيحه بالنسبة لبحثنا هو أن السلالجي باعتماده لمسلك الإمكان في إثبات الصانع كان يقصد إلى توكيد السيادة المطلقة لله على العالم، كما أنه أراد أن يثبت مطلق المشيئة الإلهية، فالله تعالى هو الموجد لكل ما في العالم من حوادث ومتغيرات دون أي ضرورة أو مرجح سوى الإرادة الإلهية، ومن ثم يظل هذا هو البعد الأهم في التجائه– وغيره من الأشاعرة– إلى استعارة النظريات الطبيعية والمنطقية والبرهانية لتعزيز موقفهم وتدعيم قناعاتهم بوجود صانع لهذا الكون، وهذا هو الذي يهمنا أكثر في هذا البحث.

2- الصفات

2-1- معنى الوصف والصفة والاسم والمسمى

يرى الجرجاني أن الصفة هي <<الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها>>[2]. وقد اختلف

[1]- ابن رشد – مناهج الأدلة: 145.
[2]- الجرجاني – التعريفات: 51.

المتكلمون في الصفة هل لها معنى مجازي فقط أم أن لها معنى حقيقيا أيضا. فالأشاعرة يرون –على لسان الباقلاني– بأن الصفة هي <<الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة>>[1]، فبذلك يكون لها –عندهم– معنى حقيقي. أما المعتزلة فيرون أنها مجرد وصف الواصف وهي تعني نفي الضد فحسب وليس لها معنى حقيقي[2].

وقد فرق الأشاعرة بين الصفة والوصف (أو الموصوف) فإذا كان معنى الصفة قد تبين لنا من خلال التعريف السابق، فإن معنى الوصف (كقولنا عن الله إنه عالم حي قادر منعم) فهو غير الصفة، لأن الوصف قضية يحكم عليها صدقا أو كذبا، بينما الصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب. ولذلك كان كل وصف عند الأشاعرة صفة وليس كل صفة وصفا[3]. إلا أن وصف الله لنفسه بصفات ذاته – عندهم – هو صفات الذات، أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله فهو غير صفاته، لأن هذه الصفات هي أفعال الله –تعالى– وهي محدثات من صفات الأفعال[4].

بهذه التحديدات الدقيقية للمصطلحات عمل الأشاعرة على نقد رأي المعتزلة في توحيدهم بين ذات الله وصفاته وجعلهم الصفات عين الذات: إذ الذات – يقول الأشاعرة – موصوفة بصفات لازمة لها دوما، ولكن ذلك لا يفيد أن الذات هي هي الصفات، أو أن يكون العلم أو القدرة أو الحياة هي هي الله.

---

[1]- الباقلاني – التمهيد: 244.
[2]- الماتريدي – التوحيد: 56 والأشعري – المقالات: 273/1 والأسفرايني – التبصير في الدين: 63 والقاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة: 182 وما بعدها.
[3]- الباقلاني – التمهيد: 245 وما بعدها وقد وافقهم في ذلك أبو يعلى الحنبلي. انظر كتاب المعتمد في أصول الدين تح: وديع زيدان حداد. ط: دار المشرق بيروت 1974 ص: 671.
[4]- الباقلاني – مصدر سابق: نفس الصفحة.

أما الاسم – الذي عرفه الغزالي بأنه <<الموضـــوع للدلالـــة علـــى المسمى>>[1]– فقد ذهب المعتزلة إلى أنه غير المسمى[2]، وأن الأسماء هي قول المسمي وتسميته لما سماه، أما الأشاعرة فذهبوا إلى أن الاسم هـــو المسمى نفسه أو صفة متعلقة به، وأنه غير التسمية[3].

ولشرح التعارض الذي يتبادر إلى الذهن من جراء الاخـــتلاف فـــي النظر إلى الصفة والوصف ثم إلى الاسم والمسمى –عند الأشاعرة– يرى هؤلاء أن الأسماء تعبر عن الصفات، أما الأسماء فهي على ضـــربين: منها ما هو هو تعالى إذا كان عائدا إلى الذات الإلهية (مثل كونه تعـــالى موجودا أو قديما أو واحدا)، ومنها ما هو اسم لله تعالى يعبر عن الصـــفة الحاصلة له (كقولنا عالم يعبر عن العلم الحاصل له). فالصفة منه غيـــر الوصف أو الموصوف، ولكنها مع ذلك أسماء لله لا يقـــال هـــي غيـــره لاستحالة مقارنتها له. أمـــا الأسمـــاء الراجعة إلى إثبـــات صـــفة مـــن صفات الفعل فهي –عندهم– غير الله لأن وجوده ســـبحانه متقـــدم علـــى وجود تلك الأسماء[4].

إن تدقيق الأشاعرة في تقسيم واستعمال الألفاظ والمصطلحات السابقة كان يهدف إلى إيجاد أرضية لغوية واصطلاحية لبناء رأيهم في الصفات الإلهية؛ إذ في ضوء ذلك أمكنهم تفسير أن صفات الله لا هي ذاتـــه (لأن الصفة كما عرفوها غير الموصوف)، ولا هي غيـــره (لأن الاســـم هـــو المسمى ولا يمكن أن يكون إلا كذلك)..وهـــذه أمـــور ســـتكون مرتكـــز

---

[1]- الغزالي– المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، إخراج: أحمد قباجي،ط: دار الكتب العلمية بيروت (د–ت): 139.

[2]- الإسفراييني- التبصير: 63 والباقلاني – التمهيد:

[3]- الباقلاني – التمهيد: 258. وقد توسع الغزالي في شرح هذا الموضوع وذكر المذاهب فيه، انظر المقصد الأسنى: 11 وما بعدها.

[4]- بدوي – مذاهب الإسلاميين 671/1 وصبحي – في علم الكلام: 98/2 – 99.

دراستنا في المباحث المتعلقة بهذا الفصل. فانطلاقنا من هذه التحديدات الاصطلاحية اللفظية إنما جاء لكونها شكلت الأرضية التي قام عليها استدلال المختلفين من الأشاعرة والمعتزلة ليس إلا.

وقد كان من الطبيعي أن يعرض السلالجي عن الدخول في مناقشة هذه الاصطلاحات وتفصيل آرائه فيها بسبب وجازة عمله في "البرهانية"، ولكنه مع ذلك – وهذا أمر واضح – تبنى الموقف الأشعري في هذه القضية بكل جزئياته بدليل آرائه في الصفات الأزلية، وموقفه من علاقة الذات بالصفات وغيرها من المواقف التي لا يمكن أن يصل فيها إلى ما وصل إلا بعد اتفاقه على ما قعده الأشاعرة بخصوص تلك التحديدات اللفظية.

2-2- نفي الصفات وإثباتها

اختلف المتكلمون فيما بينهم كما اختلفوا مع الفلاسفة في إثبات الصفات أو نفيها.

فالفلاسفة المسلمون يرون أن واجب الوجود واحد بذاته من كل وجه، فلا صفة ولا حال ولا اعتبار، فهو عقل بالفعل ومعقول بجوهره، والعقل والعاقل والمعقول فيه شيء واحد، معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم وليس عليه بذاته شيء سوى جوهره. يقول الفارابي (ت:339هـ/950م) في شرح معنى أنه عالم:<<ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم،

وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد>>[1].

وإلى رأي قريب من هذا ذهب بعض الشيعة الذين نفـــوا الصـــفات والأسماء (مع إثباتهم للأسماء الحسنى)، وكذلك الباطنية الإسماعيلية الذين قالوا: إنا لا نقول عن الله هو موجود ولا غير موجـــود، ولا عـــالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في سائر الصفات لأنه ليس لـــه اســـم ذاتي، والله غير موصوف ولا محدد ولا في مكـــان. وتوهمـــوا أن هـــذا المقدار تمجيد لله –عز وجل– وتعظيم له[2].

أما عند المتكلمين من الإسلاميين فنجد الجهم بن صفوان يمتنع عـــن وصف الله بأي صفة، قال: لا أصفه بوصف يجوز أن يطلق على غيـــره كشيء وموجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك، وجوز أن يوصف بأنـــه قادر وموجود وفاعل وخالق ومميت، لأن هذه الأوصاف مختصـــة بـــه وحده، كما أنه قام بتأويل الآيات التي يوحي ظاهرها بالتشبيه[3].

أما المعتزلة فقد عنوا بالتوحيد عناية كبيرة لتنزيه البـــارئ تنزيهـــا مطلقا. فالله <<ليس كمثله شيء>>[4]، ولا يشبه أيا من المخلوقات في أي شيء، ولذلك كان أكبر تركيزهم على صفات السلب لنفي كـــل تصـــور بشري عن الله يشبه المخلوقات[5]. وأكثر من ذلك يرى المعتزلـــة أننـــا لا

---

[1]- الفارابي – كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. تح: ألبير نصري نادر. ط: 5 دار المشرق بيروت 1985 ص: 47.
[2]- الشهرستاني – الملل والنحل: 193 وله – نهاية الإقدام: 127 وما بعدها.
[3]- الأشعري – المقالات: 338/1 والبغدادي – الفرق بين الفرق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المطبعة العصرية، بيروت: 1990: 211 – 212 وكتاب الملل والنحل، تح: ألبير نصري نادر، ط: دار المشرق، بيروت: 1980: 145 والإسفراييني: التبصير 108 والشهرستاني – الملل والنحل: 86 – 87.
[4] - الشورى / 11.
[5]- راجع الأشعري – المقالات: 235/1 حيث قال: <<أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح...>> والقاضي عبد الجبار – شرح الأصول: 213.

نعرف شيئا عن ذات الله، فكل ما يدور بشعور الإنسان أو بخياله فالله مخالف له، إلا أنه يمكن وصفه بصفات إيجابية بعضها يتفرد به كالوحدانية والقدم والصمدية[1]، وهي صفات إيجابية لفظا سلبية معنا، فالوحدانية تنفي الشريك عنه، والقدم ينفي عنه الحدوث، والصمدية تعني احتياج المخلوقات إليه مع عدم حاجته إليها. أما الصفات الإيجابية معنى ولفظا المثبتة عندهم فهي صُفات الذات: القدرة، والحياة، والعلم، حيث إنه يجوز أن يوصف الله بها، ولكنه لا يوصف بأضدادها من عجز أو موت أو جهل، ومع ذلك فلا يمكن مماثلة الله بالمحدثات فيها لأنها تطلق على الله لذاته، بينما تطلق على الإنسان لمعنى خارج عن ذاته[2].

لقد واجه المعتزلة بعض الصعوبات بسبب نظريتهم السابقة في الصفات، إذ كيف يجوز وصف الله بالصفات الإيجابية المذكورة مع تجنب التشبيه الذي أرادوا إثباته؟ وكيف يواجهون التهمة بتقليد النصارى الذين دفعتهم فكرة الأقانيم إلى السقوط في الشرك والتعدد الواضحين؟

للتخلص من هذا الإشكال قام المعتزلة بنفي الصفات الأزلية كالعلم والقدرة...إلخ معتبرين أن صفاته المذكورة هي الذات وأنها غير مغايرة لها. فصفاته تعالى ليست حقائق مستقلة، وإنما هي اعتبارات ذهنية، وفي اعتقادهم أنه يمكن أن <<تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد، ولا يوجب ذلك تعدد الصفات كما يقال: الجوهر متحيز وقائم بنفسه وقابل للعرض...فكذلك نقول في كون البارئ -تعالى- عالما قادرا>>[3].

1- القاضي عبد الجبار – شرح الأصول: 181 وما بعدها و284 وما بعدها.
2- المصدر السابق 151 وما بعدها وراجع أيضا أحمد محمود صبحي – في علم الكلام: 121/1.
3- الشهرستاني – نهاية الإقدام: 192 – 193.

إن الذات الإلهية- كما يرى المعتزلة- واحدة ولكن الصفات تتعدد بتعدد وجوه الاعتبارات، ومعنى هذا أن الله عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته. إنهم رفضوا إثبات معاني أو صفات قديمة زائدة على ذاته - مخافة السقوط في الشرك والتعدد- فالعلاف يقول عن الباريء: إن علمه سبحانه هو هو وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته وكذلك قوله في سائر الصفات. والنظام يقول: قولي عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفي المضاد، والجبائي يرى أن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه. وقد ذهب أبو هاشم إلى أن الله عالم لكونه على "حال"، قادر لكونه على "حال"؛ وذكر أن "الأحوال" لا موجودة ولا معدومة..كل هذا من أجل تلخيص اعتقادهم في التوحيد من شوائب التشبيه والإشراك[1].

هؤلاء هم النفاة الذين عطلوا الصفات أو بعضها وقالوا إن إثباتها يؤدي إلى التعدد ومشابهة النصارى والمجسمين. أما الأشاعرة- ومنهم السلالجي- فقد ذهبوا إلى إثبات الصفات والإيمان بها حتى أنهم سموا "بالصفاتية" تمييزا لهم عن "النفاة". يقول الشهرستاني: <<إن أهل السلف والأشعرية يقولون إن الباريء -تعالى- عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع وبصير ببصر مريد بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء(؟). وهذه الصفات زائدة على ذات الله سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته، وحقيقة الإلهية هي التي تكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات>>[2].

---

[1]- انظر تفاصيل ذلك عند القاضي عبد الجبار –شرح الأصول: 151 وما بعدها.
[2]- الشهرستاني – نهاية الإقدام: 181.

وإلى جانب الأشاعرة – الذين سنفصل في رأيهم بتوسع فيما بعد – توجد طوائف أخرى من الصفاتية كالكرامية الذين بالغوا في إثبات الصفات حتى قالوا بأن الله لم يزل موصوفا بأسمائه المشتقة من أفعاله. فزعموا أنه لم يزل خالقا ورازقا منعما من غير وجود رزق نعمة منه، وزعموا أنه لم يزل خالقا في نفسه، وقالوا إن خالقيته هي قدرته على الخلق...وقد أدى بهم هذا الغلو إلى إعلان أن الله جسم كالأجسام، فسقطوا في التشبيه الذي سقط فيه عدد كبير من الفرق التي ماثلت صفاته – تعالى– بصفات المخلوقين[1].

لقد قام الأشاعرة بإثبات أن لله صفات متعددة، ولكن القول بها لا يعني الاعتراف بتعدد القدماء، لأن هذه الصفات ليست هي الله ولا هي غيره...[2] ومعنى هذا الكلام – كما يرى الغزالي – أننا إذا قلنا: الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها، لأن اسم الله لا يصدق على ذات أخلوها عن صفات الإلهية، وذلك كما لا يقال: الفقه غير الفقه ويد زيد غير زيد، لأن البعض الداخل في الاسم لا يكون عين الداخل في الاسم، فيد زيد ليست هي زيد ولا هي غير زيد بل كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل[3].

وبالجملة فإن الأشاعرة توسطوا بين المعطلين للصفات وبين المجسمين وأسسوا مذهبا في الصفات كتب له الانتشار والسيطرة على معظم البلاد الإسلامية خلال فترات طويلة من عمر الأمة الإسلامية.

---

[1]- الشهرستاني – الملل والنحل: 107 وما بعدها. والنشار – نشأة الفكر الفلسفي: 198/1 وما بعدها.
[2]- الشهرستاني – نهاية الإقدام: 181.
[3]- الغزالي – الاقتصاد: 89.

وقد كان السلالجي أحد رجال هذه المدرسة بالمغرب المشار إليهم بالبنان، فإليه يعود الفضل في إذاعة آراء هذه المدرسة وإنقاذ أهل فاس والمغرب من "التجسيم"[1]؛ إذ نجده يعلن صراحة – في "برهانيته" – أن الصفات ثابتة وأنها قائمة بالذات كما يؤكد على ثبوت الصفات الأزلية ويرفض بإطلاق أي تجسيم أو تعطيل.

وإذا كان جل الباحثين السابقين قد قدموا ابن تومرت على أبي عمرو في مسؤوليته عن إشاعة الفكر الأشعري بالمغرب، فالواقع يثبت بأن ابن تومرت لم يكن أشعريا تماما بخصوص موقفه من الصفات، فهو أولا لم يخصص لها مبحثا نظريا في مؤلفاته، كما أنه لم يهتم إلا بتنزيه الذات الإلهية[2] وتجريدها عن المماثلة والمتابعة للمخلوقات، مثبتا الوجود المطلق للذات الإلهية، ومن هنا فقد ذهبّ كثير من الدارسين إلى أنه كان – في موضوع الصفات– معتزليا ينفي الصفات[3].

وقد ذهب النجار– المتخصص في فكر المهدي– إلى القول بأن موقف ابن تومرت من الصفات يتجلى في بعض آرائه المتناثرة في كتاب "أعز ما يطلب"، منها قوله: <<..إذا علم انفراده بوحدانيته على ما وجب له من عزته وجلاله، علم استحالة النقائص عليه لوجوب كون الخالق حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا ومتكلما من غير توهم تكييف>>[4]. فالمهدي يؤكد أن الله يتصف بمجموع الصفات المذكورة، ولكن دون أن تكون – تلك الصفات – قابلة للتحديد أو التكييف (لا يفيد أن تكون متحدة

[1]- والصحيح أنه أوقعهم في التأويل لأن المغاربة كانوا على عقائد السلف ولم يكن التجسيم إلا دعاية سياسية للمهدي حاول بها أن يطعن في عقائد المرابطين.
[2]- انظر المرشدة ضمن أعز ما يطلب: 226.
[3]- راجع ابن تيمية: مجموع الفتاوي: 484/11 – 485 والسبكي – الطبقات: 117/6.
[4]- ابن تومرت – أعز ما يطلب: 218.

- كما يرى المعتزلة - ولا أن تكون زائدة على الذات - كما يرى الأشاعرة-)، لأن المهدي يعتقد أن العقل يستحيل عليه إدراك الكيف فلا داعي للبحث فيه...وقد رجح النجار أن يكون رأي المهدي في الصفات شبيها برأي ابن حزم فيها بل هو شبيه برأي المدرسة السلفية التي آمنت بالصفات مفوضة أمر تكييفها إلى الله[1].

من أجل هذا قدمت أن السلالجي كان أكثر حرصا - من ابن تومرت- على الالتزام بقواعد ومبادئ الفكر الأشعري في عقيدته، وكان أقرب منه إلى تمثيل الشخصية الأشعرية في وسط المغاربة السلفيين.

2-3- تقسيم الصفات

يرى المعتزلة أن الصفات - غير المنفية - تنقسم إلى: صفات الذات (وهي: العلم، والقدرة، والحياة، والوجود)، لأنها لا تحتمل الاختلاف، ولا تقع عليها القدرة، (أما السمع، والبصر، والإدراك) فقد اختلفوا فيها لا سيما في الإدراك. يقول القاضي عبد الجبار: <<فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا. وأما عند شيوخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها وليس كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا>>[2]. والمعتزلة تقول بأن صفات الذات ليست غير الذات، وأن الله يوصف بها ولا يوصف بضدها، أما النوع الثاني من الصفات فهي صفات الأفعال، وهي يقتضي اتصاف الله بها وجود المفعول ككونه خالقا أو رازقا، وهي مما يوصف الله به وبضده. ثم إن صفات: الإرادة،

1- عبد المجيد النجار - المهدي بن تومرت: 200 وما بعدها.
2- القاضي عبد الجبار - شرح الأصول: 168.

والكلام، والخلق ونحو ذلك هي -عندهم- حادثة لا في محل. يقول القاضي: <<واعلم أنه عندنا مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل>>[1].

أما الأشاعرة فيشير البغدادي إلى قسم من أهم أقسامهم في الصفات بقوله:<<وأصحابنا مجمعون على أن الله حي بحياة، وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بأذن وبصير ببصر هو رؤية ولا عين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة>>[2]، في حين أن الصفات الفعلية كالخالق والرازق والعادل...الخ هي أفعال لله تعالى وهي محدثات من صفات أفعاله[3]، وأن الله لم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعاله[4].

وعلى هذا يكون المعتزلة والأشاعرة متفقين في تقسيم الصفات إلى صفات الذات وصفات الأفعال، كما أنهم يتفقون على أن صفات الأفعال محدثة (مع أن بعض الأشاعرة خالفوا في ذلك)، بيد أنهم مختلفون حول عدد الصفات الذاتية، وحول قدمها، وهل هي عين الذات أو زائدة عليها.

وبالرجوع إلى شروح "البرهانية" نجد اليفرني يتوسع في تقسيم الصفات وتجزئ أقسامها، فهو يخبرنا أن الأشاعرة قد اختلفوا في أنواع الصفات إلى فريقين: فريق مثبتي الأحوال، وفريق منكريها. فنفاة الأحوال ليست عندهم إلا صفات المعاني التي آل الأمر فيها إلى أنها

---

[1]- المصدر السابق: 440.

[2]- اليفرني – المباحث العقلية: 136.

[3]- وإن كان بعضهم يرى أنها ليست محدثة بل قديمة.

[4]- اليفرني – المباحث: 136.

معنى زائد على الذات، وأما المثبتون فقد جعلوا الصفات ثلاثة أقسام: نفسية ومعنوية ومعان (هذا بالإضافة إلى صفات الأفعال بالطبع)[1].

كما يذكر اليفرني وغيره من الشراح المتأخرين أن الأشاعرة قد توسعوا في أقسام الصفات فصارت عندهم ستة أقسام: ذاتية، ومعنوية، ومعان، وفعلية، وسلبية، وما يشمل الجميع[2]، فإلى أي فريق ينتمي السلالجي في تقسيمه للصفات؟

إنه بمراجعة فصول "البرهانية" يظهر أن السلالجي ينتمي إلى الفريق الثاني، الفريق المثبت للأحوال، وبما أنه لم يكن من المتأخرين فإن الصفات عند ثلاثة أقسام: نفسية ومعنوية ومعان. وبما أن لموضوع الأحوال أهمية قصوى في تقسيم الصفات عند السلالجي وعند فريقه. فهذا يدفعنا حتما إلى التعريف بالنظرية عند الأشاعرة وغيرهم، ولذلك سنبحث عن جذور هذه النظرية، وعن أسباب احتضانها من طرف بعض الأشاعرة، كما سنحاول تسليط الضوء عن موقع هذه النظرية في فكر السلالجي البرهاني وعن علاقتها بالصفات.

2- 4- نظرية الأحوال

سبق أن عرفنا في البحث الخاص بأقسام المعلومات أن نفاة الأحوال يثبتون قسمين للمعلومات وهي الموجودات والمعدومات، بينما مثبتو الأحوال يرون أنها ثلاثة أقسام: الموجودات والمعدومات ونوع ثالث ليس بموجود ولا معدوم وهو الحال أو الأحوال. فماذا يقصد بهذا القسم؟

---

[1]- المصدر السابق – نفس الصفحة.
[2]- نفس المصدر والصفحة انظر: السملالي – تقييد البيان: 28 وما بعدها.

يقول الشهرستاني: <<اعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فإنه يؤدي إلى إثبات الحال للحال>>[1]. ومع ذلك فهناك شبه إجماع على أن الحال أو الأحوال <<عبارة عن صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم>>[2].

ترتبط نظرية الأحوال في أصولها بشخصية أبي هاشم المعتزلي، هذا المتكلم الذي اتفق الباحثون على أنه أول من قال بهذه النظرية التي ترتبط عنده بحل إشكالية عويصة واجهت آراء مدرسته بخصوص الصفات. فقد ذهب المعتزلة إلى القول بأن الصفات عين الذات وليست زائدة عليها، وذلك من أجل نفي أدنى تصور يمكن أن يفيد التعدد أو الشرك في الذات الإلهية. فالعلاف يرى أن علم الله هو هو وكذلك قدرته وسمعه[3]، والنظام يقول: <<إن قولي عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفي المضاد>>[4]، والملاحظ على هذين الرأيين أنهما يمعنان في النفي والتجريد، ولكنهما من ناحية ثانية يسقطان في مشكل عويص، ويطرح عليهما سؤال دقيق وهو: إذا كان الله عالما وعلمه هو هو، وقادرا وقدرته هي هو، فما الفرق بين العلم والقدرة؟

لقد حاول المعتزلة الإجابة عن هذا الإشكال والاعتراض ببعض الردود غير المقنعة، منها قولهم إن الفرق بينها يكون في اختلاف المعلوم والمقدور..كما قالوا إن ذلك يعرف باختلاف أضدادها. إلا أن المشكلة

1- الشهرستاني – نهاية الإقدام: 131 – 132.
2- انظر مثلا الجويني – الإرشاد: 92 والرازي – المحصل: 86 والآمدي – المبين: 129 وغيرهم.
3- الأشعري – المقالات: 177/2 والقاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة: 183.
4- الأشعري – مصدر سابق: 179/2.

ظلت مطروحة إلى أن جاء محمد بن عباد وقال بنظرية المعاني معلنا <<أن الباريء عالم بعلم وأن علمه كان علما له لمعنى، وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية>>[1]. كما أوضح معمر أنه إذا اختلفت صفة عن صفة فلا يكون ذلك إلا لمعنى[2]. فنبه أتباعه إلى الدلالة المفهومية التي قصروا عنها، وقد كانت أقوال وإشارات معمر إرهاصا لما سيعلنه أبو هاشم الجبائي فيما بعد من القول بنظرية الأحوال، غير أن الحافز الأساسي والمباشر الذي دفع أبا هاشم إلى إعلان نظريته في الأحوال هو والده أبو علي الجبائي الذي دفع بمشكلة العلاقة بين الذات والصفات إلى ذروتها حين أعلن <<أنه تعالى يستحق الصفات الأربعة التي هي: كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته>>[3]، حيث أفصح عن مفهوم أبي الهذيل الغامض للصفات وأكده، فحل بذلك المشكلة الكمية المستعصية المتعلقة بشبهة التعدد حلا نهائيا، ولكنه عجز تماما عن إيجاد الحل للمشكلة الكيفية المتقدمة. وبذلك بقي عرضة لاتهامات الصفاتيين الذين اتهموه وفرقته المعتزلية بالتعطيل ونفي الصفات، فكان لابد من نظرية تواجه هؤلاء[4].

كان على أبي هاشم الجبائي أن يعمل على إقرار مفهوم التنزيه الذي عرف به مذهبه الاعتزالي ولكنه أراد أن يحل مشكلة الجانب المفهومي في صلة الذات بالصفات. ومن هنا جاء طرحه لنظرية الأحوال – كحل لذلك الإشكال– يقول الشهرستاني: <<عند أبي هاشم هو [أي الله سبحانه]

---

[1]- راجع: أحمد محمود صبحي – في علم الكلام: 318/1.

[2]- الأشعري – المصدر السابق: 180/2.

[3]- القاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة: 182. وانظر ايضا: علي عبد الفتاح المغربي – الفرق الكلامية الإسلامية ط: دار التوفيق النموذجية – القاهرة 1407هـ/1986م ص: 221.

[4]- يرى البغدادي أن الذي ألجأ أبا هاشم إلى القول بنظرية الأحوال سؤال الأشاعرة للمعتزلة عن العالم: هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعلة؟ فزعم – أي ابن الجبائي – أنه إنما فارقه لحال كان علمها والثاني الموصوف بالشيء بمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال والثالث: ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى يختص بذلك الوصف دون غيره عند لحال>> انظر الفرق بين الفرق: 195.

عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودة، وأنها تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات>>. ولكي يبرهن أبو هاشم على دعواه قال: إن <<العقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض. ولاشك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غيرما افترقت..وهي لا ترجع إلى الذات ولا إلى عرض وراء الذات...فتعين بالضرورة أنها أحوال>>[1]. ولذلك يرى أبو هاشم أن كونه عالما حال هي صفة وراء كونه ذاتا وكذلك كونه قادرا وحيا...الخ.

إن الأحوال عند أبي هاشم – إذن – اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولكنها ثابتة عنده، وهي لا تدرك منفردة وإنما تدرك مع الذات (تجنبا للتعدد أيضا) وتنقسم الأحوال عنده إلى:

1– ما لا يعلل: وهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات (كتحيز الجوهر وكونه موجودا...).

2– ما يعلل: وهو كل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة (كالعلم والقدرة والحياة). وقد أثبت أبو هاشم <<إن العالم له في كل

---

[1]- الشهرستاني – الملل والنحل: 82.

معلوم حال لا يقال فيها إنها حالة مع المعلوم الآخر، ولأجل هذا زعم أن أحوال البارئ في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أقواله في مقدوراته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها>>[1].

كان أبو علي الجبائي –والد أبي هاشم– أول من رد على ابنه وهاجم نظريته الأحوالية حين أكد أن القول بأن الله عالم لذاته لا يقتضي كونه عالما وجود صفة أو حال توجب كونه عالما، وأرجع أبو علي اشتراك الأسماء في أجناس أو افتراق الأنواع المندرجة تحت الأجناس إلى الألفاظ الدالة عليها فقط، أي الموجودات العينية (الأفراد) فإنما تختلف وتتماثل لذواتها المعينة. فالسواد والبياض يندرجان تحت جنس فوقهما هو اللون، وهو مجرد لفظ دال على ما يندرج تحته من أنواع، فالاشتراك والافتراق يرجع إلى الألفاظ وأسماء الأجناس.

ورد أبو هاشم على رد أبيه بأن الاشتراك أو الافتراق هو معنى عقلي صنع اللفظ على وفقه، وإلا فإن ذلك يؤدي إلى إنكار الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات، لأن الإنسان يجد في نفسه تصور الكليات بصفة عامة دون ملاحظة الجانب اللفظي ولا العيني.

ولم يكن أبو علي هو الوحيد الذي تصدى لنظرية الأحوال البهشمية وإنما قام عدد كبير من المتكلمين بالطعن فيها[2]. وقد قام الشهرستاني بدارسة مستفيضة جمع فيها آراء المثبتين للأحوال والنافين لها. وبعد التعمق جيدا في أدلة كل فريق انتهى إلى الحكم باشتراك الفريقين في

---

[1]- البغدادي – الفرق بين الفرق: 196.

[2]- راجع مثلا الباقلاني – التمهيد: 230 وما بعدها والبغدادي – الفرق بين الفرق: 195 وما بعدها الأسفراييني– التبصير في الدين 87 والرازي – المحصل:85 وما بعدها وهاشم معروف الحسيني – الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة – ط: دار العلم بيروت 1978 ص: 167 – 168.

الصواب كل في ناحية. كما رأى أنهما يشتركان في الخطأ من ناحيتين مختلفتين. ذلك أن نفاة الأحوال -يرى الشهرستاني- <<أخطأوا من حيث ردوها إلى العبارات المجردة، وأصابوا من حيث قالوا: ما ثبت وجوده معينا لا عموم فيه ولا اعتبار. [أما] مثبتو الأحوال فقد أخطأوا من حيث ردوها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا من حيث قالوا: هي معان معقولة وراء العبارات، وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة. وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه>>[1]. وعلى هذا يرى الشهرستاني أن المعاني والحقائق ذات اعتبارات ثلاثة: اعتبار ما في ذواتها وأنفسها (حيث تكون حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص)، واعتبارها من حيث هي موجودة في الأعيان (حيث تتعين وتتخصص)، وباعتبارها إلى الأذهان (حيث تعم وتشمل)، ومن عرف هذه الاعتبارات - [يرى الشهرستاني]- زال إشكاله في مسألة الحال>>[2].

ورغم أن فكرة الأحوال ارتبطت بشكل منطقي وفلسفي خاص عند المعتزلة، إلا أنها وجدت عند خصومهم الأشاعرة بعض القبول لاسيما عند الباقلاني -في قول عنه- وعند الجويني -في "الإرشاد" و"الشامل"- وعند بعض أئمة الأشاعرة كالسلالجي الذي تبناها ودافع عنها في "برهانيته".

فالجويني في "الإرشاد" يحتضن نظرية الأحوال ويرد على المعترضين عليها بحجج ابن الجبائي معلقا بأنه <<لا ينبغي أن يكيع[3] ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال بأن الحال لا تتصف بالوجود ولا

---

[1]- راجع الشهرستاني – نهاية الإقدام: 131 إلى 139 وانظر أيضا عبد الرحمن بدوي – مذاهب الإسلاميين: 342/1 وما بعدهما وأحمد محمود صبحي – في علم الكلام: 327/1 وما بعدها.

[2]- الشهرستاني – نهاية الإقدام: 139.

[3] - أي يتهيب أو يخاف.

بالعدم، فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء لا يمكـــن إســـناده إلـــى دعوى ضرورة وتمسك بدليل>>[1]. ولكنه – أي الجويني – يتراجع عـــن موقفه هذا في "البرهان" ويعود إلى نفي الأحوال وتسفيه عقول مثبتيها[2].

أما السلالجي– باعتباره تلميذا مخلصا للجويني ولتوجيهاتـــه وآرائـــه لاسيما تلك التي تضمنها كتاب "الإرشاد" – معشوق أبي عمرو– فقد كان من الطبيعي أن يسير على وفقه في إثبات الأحوال والدفاع عنهـــا. فقـــد أثبت السلالجي الصفات المعنوية السبع وهذه الصفات لا يمكن عدها من ضمن الصفات إلا على القول بإثبات الحال، فمن نفى الأحوال أخبر أنـــه لا واسطة بين الوجود والعدم، ولذلك فهي عنده ليســـت مـــن الصـــفات. ومعنى إثبات الحال في الصفات المعنوية أن المثبتين يقولون بأن معنـــى <<كونه عالما>> ثبوت صفة أخرى للذات زائدة على قيام العلم بالذات، وهذه الصفات ليست موجودة حيث ترى ولا معدومة عدما صرفا بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم. أما النافون للأحوال فيرون أن <<كونـــه عالما>> تعني قيامه به، وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلـــم ثابتة في خارج الذهن[3]. فيكون السلالجي – على هذا – أحد الأشـــاعرة القائلين بثبوت الأحوال، ويكون من أوائل من أدخل هذه النظرية وروجها داخل الفكر الكلامي المغربي مادام أن المهدي لم يقل بها بتاتا.

نعم إن موقف السلالجي من الأحوال كان حـــافزا لجـــل المتكلمـــين المغاربة الذين جاؤوا بعده على تبنيها، حيث قاموا باحتضان هذه النظرية

---

[1] ـ الجويني – الإرشاد: 93.
[2] ـ الجويني – البرهان في أصول الفقه: تح: عبد العظيم محمد الديب ط: دار الوفاق القاهرة 1992 ج: 2 ص: 100.
[3] ـ انظر: أحمد الرهوني– الغنيمة الكبرى بشرح مقدمة السنوسي الصغرى – ط: مطبعة المهدية تطوان 1354هـ ص:25.

وأسسوا مواقفهم في الصفات وغيرها على أساسها. وكان شراح "البرهانية" أهم من أثبت الأحوال اقتداء بالشيخ أبي عمرو وعمل على تفصيل الكلام فيها.

كان أبو بكر الخفاف من أوائل من درس "البرهانية" وما تضمنته من دعوة صريحة إلى تبني فكرة الأحوال. ولذلك قام في شرحه يوضح مفهوم النظرية فقال: <<الذي يقول بالحال في كون العالم عالما مثلا يثبت معقولات أربع: ذاتا قابلة، وعلما مقبولا، وهذان موجودان، وحال ثابتة ذهنا لا عينا، وذاتا وهو المسمى بالحال المعنوية، وهي عبارة عن تسمية المحل لأجل اتصافه بتلك الحال وهي كونه عالما، وكذلك في كون الجوهر ساكنا أو متحركا الحكم في ذلك واحد، إلا أن يكون العالم عالما حال شاهدا أو غائبا، والساكن والمتحرك مختصان بالجوهر، وكذلك أحكام الألوان والطعوم والروائح فتكون العالمية أعم كما مثلنا بها>>[1].

أما اليفرني فقد فصل القول في الأحوال: في حقيقتها وفي حكاية المذاهب المقولة فيها، فاعترف بأن هناك جماعة كبيرة من الأشاعرة أخذوا بهذه النظرية وقالوا إن الأحوال معلومة مقدورة[2]. وبعد ذلك ذكر حجج النافين لها المتلخصة في حجتين هي:1- أنه ليس بين الإثبات والنفي واسطة، فالأحوال إن كانت موجودة فقد خرجت أن تكون حالا. 2- أن التماثل والاختلاف الذي يعتقد مثبتو الأحوال أنه يكون بالأحوال الزائدة عليها يستحيل أن يكون كذلك لأن <<الأحوال إما أن تكون في نفسها متماثلة من كل وجه، أو مختلفة من كل وجه، أو متماثلة من وجه ومختلفة من وجه، أو متماثلة ومختلفة معا من كل وجه، أو لا تكون

1- الخفاف – شرح البرهانية: 13.

2- اليفرني – المباحث: 98.

متماثـلة أو مختلفة لا من وجه ولا من كل وجه./لا جائز أن تكون متماثلة ومختلفة معا من كل وجه إذ هو ظاهر الإحالة،/ ولا جائز أن تكـــون لا متماثلة ولا مختلفة فإن ما لا يكون مختلفا لا يكون موجبا للاختلاف، وقد قيل إن الاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال وما لا يكون متمـــاثلا لا يكون موجبا للتماثل، وقد قيـــل إن التماثـــل بـــين الـــذوات لا يكـــون بالأحوال، /ولا جائز أن تكون متماثلة من كل وجه وإلا لمـــا وقـــع بهـــا الاختلاف بين الذوات، /ولا جائز أن تكون مختلفة من كل وجه وإلا لمـــا وقع بها التماثل بين الذوات، وقد قيل إن التماثل والاختلاف بين الـــذوات لا يكون إلا بالأحوال كيف وإنها لو كانت الأحوال متماثلة أو مختلفة إما أن يكون ذلك لها إما لذواتها وإما لوصف زائد عليها، فإن كـــان الأول، فما المانع أن تكون الذوات مختلفة أو متماثلة لذواتها لا لزائد عليها، وإن كان الثاني لزم ثبوت الحال للحال ويتسلسل وهو محال، وبهـــذا يبطـــل القول بكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه>>[1].

ومن ناحية أخرى تعرض اليفرني لأدلة المثبتين واكتفى بنقـــل آراء الجويني فيها إضافة إلى آراء ابن الجبائي المعتزلي، ولكنـــه أوضـــح أن هناك خلافا بين الأشاعرة والمعتزلة في موضوع تعليل الأحـــوال فـــأبو هاشم يرى أن الصفات التي ليست بحياة ولا يشترط فيها الحياة ولا هـــي أكوان كالسواد والبياض لا توجب لما قامت به أحـــوالا زائـــدة بحيـــث اقتصر في التعليل على ما يشترط في ثبوته الحياة. أما الأشـــاعرة فقـــد اعتبروا ذلك تحكما لأنه لا وجه للفرق بين عرض وعرض[2].

---

[1]- نفس المصدر: 99.

[2]- المصدر نفسه: 100 وقارن مع الجويني في الإرشاد حيث قال: <<وأما المعلل منها [أي في الأحوال] فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها نحو كون الحي حيا وكون القادر قادرا، وكل معنى قام بمحل فهو عندنا يوجب لـه حـالا، ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعاني التي يشترط في ثبوتها الحياة>>، انظر ص: 92.

وقد ألــف أحــد المغاربــة المتــأخرين وهــو عبــد الله الهبطــي (ت:963هــ/1554م) "رسالة في الأحوال" أجاب فيها عن سؤال طرحــه عليه بعض تلامذته متعلق بحقيقة الأحوال ومفهومها وأقســامها وقــول العلماء والمتكلمين فيها فأجابه الهبطي بالرسالة المذكورة ذاكرا أنه اعتمد في آرائه أساسا على "برهانية" السلالجي وشروحها لاسيما شرح اليفرني والخفاف والرعيني والجدميوي إلى جانب بعض آراء السنوسي.

نعم لقد اعترف الهبطي صراحة بأن الفضل الأكبر في شرح معنــى الأحوال المعقد يرجع إلى تلاميذ المدرسة الســلالجية مؤكــدا بــأن آراء السلاجي هي التي تحكمت في الفكر العقدي المغربي خلال جل القــرون التي تلت وفاة أبي عمرو[1].

والآن وبعد هذه الوقفة الضرورية والمهمة مع نظرته الأحوال التــي تعتبر من الخصوصيات المبدئية في الفكر العقدي لأبي عمرو السلالجي، يكون علينا أن نرجع إلى الموضوع الأم، موضوع الصفات والبداية مــع الصفات النفسية.

2-5- الصفات النفسية

وهي عبارة عن كل حال تثبت غير معللة. وقيل هي كل صفة إثبات لذات لغير معنى زائد على الذات، وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة علــى الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الــذات الموصــوفة بهــا[2]. وقــال

---

[1]- الهبطي – رسالة في الأحوال: انظر صفحات: 2و13و14و15و16 وغيرها.

[2] - اليفرني - المباحث: 136 وقارن مع الجويني – الشامل: 307 وما بعدها وقد ذكر الجويني أن المعتزلة يذهبون إلى أن صفة النفس هي الصفة اللازمة للنفس ولذلك جعلوا كون القديم عالما من صفات النفس من حيث كانت هذه الصفة لازمة للقديم. (نفس المصدر والصفحات).

الجويني: <<حقيقة صفة النفس، كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف>>[1].

لقد أثبت السلالجي هذا النوع من الصفات في" برهانيته" وتعرض للحديث عنها من خلال الفصول التي خصصها لصفاتها الأربعة[2] وهي: القدم والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية.

2-5-1- صفة القدم

يقول السلالجي في الفصل السادس من"برهانيته": <<والدليل على قدم الصانع أنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث أحدثه وكذلك القول في محدثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل، والتسلسل يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال، وما أفضى إلى محال فهو محال. فوجب أن يكون قديما>>[3]. فالسلالجي يثبت صفة القدم – إذن – ويبرهن على ثبوتها بأدلة عقلية <<برهانية>> – كما فعل في جل أبحاث عقيدته-. وقبل أن نقف لمناقشة استدلال أبي عمرو هذا يلزم أن نتعرض لمسألتين مرتبطتين بموضوع هذه الصفة.

المسألة الأولى تتعلق بحقيقة القدم. ففي اللغة: القدم موضوع لإفادة التقدم في الوجود وهو على ضربين: تقدم إلى غير أول، وتقدم على مبالغة مع ثبوت الأولية[4]. وقال المديوني: <<القدم في اللغة عبارة عن طول المكث واستمرار الدهر على الشيء زمانا طويلا>>[5]. أما في

---

[1]- الجويني – الإرشاد: 51.
[2]- هي عندهم خمسة ولكن السلالجي اكتفى بذكر أربعة منها لأسباب سنعرضها بعد قليل.
[3]- السلالجي – البرهانية: 2.
[4]- اليفرني – المباحث: 137.
[5]- المديوني – شرح البرهانية: 308.

الاصطلاح الكلامي فهو دوام الوجود على وجه ينتفي العدم السابق عنه[1]، وقيل هو نفي الأولية[2]، وقال السملالي: <<القدم عبارة عن الدوام من الأزل إلى الأبد>>[3]، أما القديم -قال الجرجاني- فهو <<الموجود الذي ليس وجوده مسبوقا بالعدم>>[4].

المسألة الثانية تتمثل في اختلاف المتكلمين في القدم هل هو صفة معنوية أو صفة نفسية؟ وهل القدم سلب أو صفة ثبوت؟

قال بعض المتكلمين: القدم صفة سلبية وهي راجعة إلى التنزيه المطلق للبارئ عن النقائص. وقد احتجوا لرأيهم بأدلة منها: أنه لا رتبة بين القدم والحدث، لأن الشيء لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا، وحقيقة الحادث ما له أول وهو ما سبق عدمه وجوده. والقديم عكسه، وهو ما لا أول له وهو سلب ما وجد للحادث من الأولية. وذلك نفي محض، والنفي المحض لا يكون صفة نفس، إذ كيف يوصف الشيء بنقيضه. فبطل أن يكون صفة نفس كما بطل أن يكون صفة معنى، لأن هذه الأخيرة أمر وجودي. وقد ثبت أن القدم أمر سلبي (وهذا رأي مجمل الأشاعرة المتأخرين)[5].

وذهبت جماعة أخرى إلى القول بأن القدم صفة ثبوتية من صفات المعاني كابن كلاب وأتباعه[6] الذين اعتبروا القدم صفة ثبوتية وجودية

---

[1]- اليفرني – المباحث: 137.
[2]- الخفاف – شرح البرهانية: 23.
[3]- السملالي – تقييد البيان: 71.
[4]- الجرجاني – التعريفات: 198.
[5]- اليفرني – المباحث: 138 وانظر في معناه: العقباني – المختصر في أصول الدين: 8.
[6]- الصحيح أن الذي قال بذلك هم أتباعه، إذ ينقل الأشعري عنهم أنهم قالوا بأن الله قديم ولكنهم اختلفوا، فمنهم من قال إنه قديم بقدم، ومنهم من رآه قديما بلا قدم. انظر: المقالات: 250/1 والأيجي– المواقف: 197..

قائمة بالذات كالعلم والإرادة وغيرهما (وبهذا كان يقول أبو الحسن الأشعري قبل أن يرجع إلى رأي آخر). وقد استدل الكلابيون على وجهة نظرهم بأدلة منها أن القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي بالضرورة ثبوت. فيلزم أن يكون القدم صفة ثبوتية...ومنها أن القدم نقيضه اللاقدم وهو محمول على المعدوم ونقيض النفي ثبوت، فيلزم أن يكون النفي أمرا ثبوتيا. ومن أدلتهم أيضا أن القدم يقابله الحدوث وليس الحدوث أمرا وجوديا لأن مفهومه ليس إلا وجود وعدم، وذلك الموجود في زمان مضى، وإذا لم يكن الحدوث أمرا وجوديا لزم قطعا أن يكون القدم أمرا وجوديا[1].

وذهبت طائفة من المعتزلة على رأسهم عباد الصيرفي إلى القول بأن القدم صفة معنوية، وأنه قديم بقدم. قال الأشاعرة وهو باطل لما يلزم عنه من قيام المعنى بالمعنى[2].

وهناك من ذهب إلى أن القدم صفة إضافية وأنه تعالى لا يسمى قديما إلا بعد وجود الحادثات، ولا يعقل القدم إلا بعد وجود الحدوث، فبهذا الاعتبار صار القديم صفة إضافية (وهذا رأي محمد بن عباد من المعتزلة)[3]. وقال الجبائي: القدم هو الألوهية وهو أخص وصف الإله الذي لا يشاركه فيه أحد، ولهذا قال بنفي صفات المعاني. وأجيب بأنه لا يلزم من الاشتراك في الأسماء الاشتراك في الصفات والذوات[4].

---

[1] - اليفرني ذكر هذا ونقل ردود الرازي على أتباع ابن كلاب. انظر المباحث: 138 والجزولي - المختصر: 62.
[2] - المديوني - شرح البرهانية: 310 والمجهول - شرح البرهانية: 44.
[3] - المديوني - الشرح : 308 وقارن مع الجويني - الشامل: 251.
[4] - المجهول - شرح البرهانية: 45 وقارن مع الجويني - الشامل:352.

هذه باختصار أهم المذاهب والآراء التي ذكرت في تصنيف صفة القدم بين الصفات الإلهية. والذي يهم أن نعلم أن مدرسة السلالجي تعتبر القدم صفة نفسية أي أنه صفة إثبات لله تعالى لازمة له غير معللة بعلة، وأنها- أي صفة القدم- قائمة به جل وعلا. فهذا هو رأي السلالجي فيها كما يظهر من خلال ترتيبه لها في "برهانيته" وبناء أقواله على أساس ذلك فيها. والآن لنعد إلى استدلال أبي عمرو.

يقول السلالجي: <<والدليل على قدم الصانع أنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث>>[1]، هذه هي المقدمة التي ذكرها أبو عمرو في شطر هذا الاستدلال والملاحظ أنه أسقط المقدمة الثانية والاستنتاج أو النتيجة. وتوضيح ذلك أن يقال: لو كان الله حادثا لافتقر إلى محدث (وهذه هي المقدمة الأولى)، لكن لم يفتقر الله إلى محدث (وهي المقدمة الثانية)، فدل هذا على أنه تعالى قديم (وهي النتيجة). وقد أوضح شراح "البرهانية" أن المقدمة الأولى التي ذكرها السلالجي لا تحتاج إلى دليل لأنها معروفة بضرورة العقل، لأنه لابد لكل فعل من فاعل. أما المقدمة الثانية (التي أغفلها) فدليلها أن الافتقار دليل الحدوث فكل محدث ليس بقديم. وبذلك تكون النتيجة الصحيحة وهي أن الله تعالى غني وقديم[2].

واستكمالا للاستدلال يوضح السلالجي أن التساؤل حول محدث للخالق أمر غير معقول لأنه تلزم عنه -بالمقاييس البرهانية- محالات وأباطيل وهذا معنى قوله:<<وكذلك القول في محدثه وذلك يؤدي إلى التسلسل>>[3]. يعني أنه كما وقعت الحاجة والافتقار إلى المؤثر وإلى

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 2.
[2] - انظر الخفاف - الشرح : 23 والمديوني - الشرح 310 والمجهول - الشرح: 45 والجزولي - المختصر: 63.
[3] - السلالجي - البرهانية: 2.

المحدث إذا افترضنا أنه حادث فكذلك يكون القول في محدثة، إذ يفترض الأمر أن يكون له محدث أحدثه، ويفتقر بدوره إلى محدث وهكذا... وهو يؤدي إلى التسلسل المحال... لأن ما يتسلســل لا يتحصــل. مــادام أن التسلسل يقصد به أن يكون وجود كل موجود مستفادا من غيره، ووجــود ذلك الغير مستفاد من آخر كذلك إلى غير نهاية.

إن مجموع الأمور اللانهائية مفتقرة إلى كل واحد منها، وكل واحــد منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، فالمجموع له مؤثر. والمؤثر فيه إما نفسه أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه. والأول باطل لأن المؤثر مقدم على الأثر، فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه لزم كونه متقدما على نفسه وهو محال. والثاني باطل لأن كل واحد من آحاد تلك المجموع لا يكون علة في نفسه وإلا لزمه تقــدم الشيء على نفسه، وإذا لم يكن علة لنفسه لم يكن علة لــذلك المجمــوع. فثبت أنه لابد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه مخالف له، ولابــد أن يكون واجب الوجود. وإذا ثبت كونه واجبا لذاته، ثبت أنه قديم أزلي باق أبدي[1].

وقد أوضح السلالجي دليله السابق مبينا أن <<التسلسل يــؤدي إلـــى نفينا ونفينا مع وجودنا محال. وما أفضى إلى المحال كـــان محـــالا>>[2]. ومعنى هذا أن أبا عمرو يثبت أن ادعاء حدث الصانع يؤدي حتمـــا إلـــى القول بأن له محدثا وبالتالي يتسلسل الأمر. وإذا كان الأمر كذلك وجــب أن يتوقف وجود الأول من المحدثات على وجود ما لا يتناهى، ووجــود

---

[1] - اليفرني - المباحث: 141 الجزولي - المختصر: 64.
[2] - السلالجي - البرهانية: 2.

ما لا يتناهى غير ممكن. فأدى ذلك إلى أن وجود الموجودات محال بناء على ذلك الاستدلال، ولكننا عندما ننظر إلى الواقع نجد الموجودات المتعددة والمتنوعة- ونحن من بينها-، فيدل هذا على أن فرض عدمنا مع وجودنا محال لا يقبله العقل، وبما أن القول بحدث الخالق يؤدي إلى التسلسل، وبما أن التسلسل محال، وبما أنه يؤدي إلى محال آخر وهو نفينا مع وجودنا... فهذه ثلاثة محالات تجعل الادعاء المتقدم باطلا بالقياس العقلي، لأن <<ما أفضى إلى المحال محال، فوجب أن يكون قديما>>[1].

وقبل أن ننتقل إلى صفة القيام بالنفس نشير إلى أن السلالجي أغفل - قصدا- ذكر صفة البقاء مع أنها صفة نفسية، ولم يشر إليها صراحة في "برهانيته"، وذلك - ولا شك - لأنه يعتبرها داخلة ضمن كلامه عن صفة القدم، فمادام أنه أقام الدليل على قدمه تعالى، فإن ما ثبت قدمه ثبت بقاؤه، وليس كل ما ثبت بقاؤه يلزم أن يكون قديما. قال المديوني- مبررا سكوت أبي عمرو عن هذه الصفة-: إنه فعل ذلك <<اكتفاء بما ذكر في فصل حدوث الأعراض لما أن قدم دلالة حدوث الأعراض في آخر الفصل قال: "إذ لو ثبت قدمها لاستحال عدمها". والقضايا العقلية عامة في مدلولاتها. فكان اللازم عن قوله: وما ثبت قدمه استحال عدمه، لأن كل ما له حقيقة القدم يستحيل عدمه، والبارئ -تعالى- قديم فيستحيل عدمه كذلك>>[2].

1- السلالجي – البرهانية: 2.

2- المديوني – الشرح: 318 وانظر في هذا المعنى أيضا: الخفاف – الشرح: 26.

2-5-2- صفة قيامه بنفسه

يطلق القيام في اللغة ويراد به معان منها انتصـــاب القامـــة، ومنهـــا الشدة، ومنها الاستغناء عن الغير...الخ. أما المتكلمون فلهم فـــي القيـــام بالنفس عبارات قال الخفاف: <<هو المستغني عن المحل>>، وقال أيضا هو: <<الموصوف وليس الصفة>>[1]. واعترض على هـــذين التعـــريفين بأنهما غير مانعين، لأن الجوهر يدخل معه فيهما من حيث إنـــه مســـتغن عن المحل نظرا لكونه موصوفا وليس صفة[2].

أما الإسفراييني فيذكر أن << خالق العالم قائم بنفســـه ومعنـــاه أنـــه بوجوده مستغن عن خالق يخلقه وعن محل يحله وعن مكان يقله، قال الله تعالى:"الله لا إله إلا هو الحي القيوم"[3] مبالغة عن القيام والثبـــات علـــى الإطلاق في غير حاجة إلى صانع يصنعه أو موجود يوجـــده أو مكـــان يحله>>[4]. ونقل الجويني وغيره عن الإســـفراييني قولـــه: <<إن القـــائم بالنفس هو الموجود المستغني عن المحل والمخصص>>[5]، وبهذا التحديد استطاع الإسفراييني أن يخرج من الإشكال الذي خلقته بعض التعريفـــات الأخرى، لأنه جعل معنى القيام بالنفس خاصا به تعالى وأخرج الجـــوهر الذي وإن كان لا يفتقر إلى المحل إلا أنه يفتقر في وجوده ابتـــداء إلـــى مخصص قادر.

1- الخفاف – الشرح: 24.
2- المجهول – الشرح: 46 والمديوني – الشرح: 328.
3- آل عمران/2.
4- الإسفراييني . التبصير في الدين: 156.
5- الجويني – الإرشاد: 54 انظر أيضا الخفاف – الشرح: 25.

أما المتأخرون فقد عرفوا القائم بالنفس بأنه <<الواجب الوجود الذي لا يتوقف وجوده على وجود علة فاعلة يؤثر وجودها في وجوده ولا على علة قابلية مصححة لوجوده ولا على علة صورية يتقوم وجوده بوجودها ولا على علة غائية وهي الباعث على وجوده>>[1].

ومن حيث ثبوت هذه الصفة فقد استدل الأشاعرة على أن الله قائم بنفسه- خلافا للكرامية وبعض المعتزلة الذين قالوا هو مفتقر إلى جهة فوق- بعدة أدلة من أشهرها قولهم: إن الموجودات إما أن تكون كلها واجبة أو كلها ممكنة أو بعضها واجب والبعض ممكن. فإذا افترضنا أنها كلها واجبة تعددت الآلهة وهذا باطل، وإن كانت كلها ممكنة فإن ذلك يؤدي إلى القول بأن وجودها كان بدون محدث مما يلزم عنه التسلسل أو الدور، وهو محال. فتعين أن يكون بعض الموجودات واجبا وبعضها ممكنا، وثبت أن الواجب لابد أن يكون مستغنيا عن غيره وقائما بنفسه[2].

أما السلالجي فإنه استدل على ثبوت هذه الصفة بقوله: <<والدليل على ثبوت أنه تعالى قائم بنفسه وجوب اتصافه بأنه حي عليم قادر. والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني، فلما وجب اتصافه بها حتما وجب أن يكون قائما بنفسه>>[3]. ومضمن كلامه أنه يثبت ما أثبته غيره من الأشاعرة من أن القائم بالنفس هو الموصوف وليس صفة. نعم لقد اعتبر السلالجي أن ما يدل على قيامه -تعالى- بنفسه واستغنائه عن المحل هو أنه تعالى قابل للوصف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها من صفات المعاني.

---

[1]- اليفرني نقلا عن صاحب التذكرة انظر المباحث: 142.
[2]- الجزولي – المختصر: 66 – 67.
[3]- السلالجي – البرهانية: 2.

غير أن شراح "البرهانية" اعترضوا على استدلال أبي عمرو هنا لكون المستدل به غير برهاني. أي أن الدليل المستدل به يحتاج بدوره إلى دليل. فكيف أمكن لأبي عمرو أن يبني دليله على دعوى عرية من البرهان؟ ومن الذي يثبت حقا أنه تعالى متصف بالصفات التي ذكرها السلالجي محتجا بها؟ ولذلك كان عليه أن يبني دليله في هذه القضية على دليل انتهى من تأكيده لا على مجرد دعوى - لا نعلم أصدق هي أم كذب-. هذا هو الاعتراض الذي وجهه الشراح وغيرهم لدليل أبي عمرو في إثبات هذه الصفة.

والحق أن السلالجي تعرض في موضع آخر من "برهانيته" لتأكيد دعواه المتقدمة ولكن ذلك جاء بعد هذا الفصل في الفصل الذي خصصه للصفات المعنوية وصفات المعاني. وعموما وإذا أردنا أن نتلمس له العذر فإننا نجده في الفهم العام للقواعد الأشعرية إذ أن أبا عمرو اعتمد في استدلاله على قواعد وأدلة من المفترض أن يكون الاتفاق قد حصل عليها مبدئيا داخل المدرسة الأشعرية، بل حتى مع الخصوم، ولا عبرة بتقديم بعض المباحث أو تأخير بعضها، مادام أن الموقف العام من قضايا العقيدة قد تبين عند الموافقين والمخالفين، لهذا قام السلالجي يستشهد بأمر سيبرهن عليه فيما بعد.

لقد اعتبر السلالجي أنه لو كان الله صفة لاستحال قيام المعاني به، وإذا استحال ذلك استحال اتصافه بأحكام تلك المعاني. لكن مادام أنه قد

ثبت اتصافه بتلك الأحكام فيلزم على ذلك أن يكون موصـــوفا بالمعـــاني الموجبة لها الواجبة له تعالى عقلا وشرعا فوجب أن يكون قائما بنفسه[1].

أما قوله: <<والصفة لا تتصف بالحكام التي توجبها المعاني>>[2]، فقد ذكر شراح "البرهانية" أدلة عليه موضحين أنه لو اتصفت الصفة بالأحكام التي توجبها المعاني لنتج عنه جملة من المحالات، منهـــا قيـــام المعنـــي بالمعنى، ومنها لزوم التسلسل (ومعناه أن الوصف الذي أوجـــب حكمـــا للوصف الآخر لابد أن يتصف أيضا بحكم آخر وذلك الحكم يوجبه معنى آخر وهكذا إلى غير نهاية)، ومنها قلب حقيقة الصـــفة (أي أن ترجـــع الصفة موصوفا والموصوف صفة)، ومنها لزوم الدور (أي أننا لو قدمنا قيام هذه الموجبات بالصفات لأدى ذلك إلى افتقارها)[3].

وبهذا يكون استدلال السلالجي – في حدود المعطيـــات التـــي بنـــى عليها– صحيحا ويثبت أنه – تعالى– قائم بنفسه. غير أنه وبعيدا عن تلك المعطيات يكون السلالجي غير موفق في تعريفه للقيام بالنفس، لأنه يدخل عليه الاعتراض المتقدم والمتمثل في مشابهة الجوهر للخالق في استغنائه عن المخصص. ولكن عذر السلالجي هو أنه تابع الجويني في جل آرائه وتعريفاته لأن الجويني يقول في "الإرشاد" مستدلا علـــى قيامـــه تعـــالى بنفسه: <<الدليل عليه أنه لو حل محله وافتقر وجوده إليه لكـــان المحـــل قديما، ولكان هو صفة له، إذ كل محل موصوف بما قام بـــه، والصـــفة

1- انظر مثلا: الخفاف – الشرح: 25.
2- السلالجي – البرهانية: 2.
3- اليفرني – المباحث: 144 والمديوني – الشرح: 334 والمجهول – الشرح: 47.

يستحيل أن تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني>>[1]. فاكتفى السلالجي بنقل وترجمة هذا الاستدلال.

2-5-3- صفة المخالفة للحوادث

من الصفات النفسية[2] التي تعرض لها أبو عمرو في "برهانيته" و"أطال في استدلاله على ثبوتها صفة: <<مخالفته تعالى للحوادث>>. ولكي يتسنى لنا فهم استدلاله وإدراك معانيه، يجب أن نقف عند بعض المسائل المبدئية التي لا يتحقق ذلك الغرض إلا من خلالها.

المسألة الأولى: تتجلى في أن علاقة الموجودات تنحصر في التماثل أو الاختلاف أو التضاد أو التناقض. وتعريف كل نوع من هذه العلاقات كما يلي:

– فـ"المتماثلان" هما كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر. وقيل هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل[3]، وقيل هما المشتركان في تمام الماهية[4]. والمماثلة على قسمين: مطلقة (وهي المماثلة بجميع الوجوه)، ومقيدة (وهي المماثلة ببعض الوجوه دون بعض كمماثلة الجواهر للأعراض في بعض الوجوه)[5]. وقد عرف السلالجي المثلين بأنهما <<كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس>>[6].

---

[1]- الجويني – الإرشاد: 54.

[2]- ذهب الشريف زكريا إلى أنها ليست من صفات النفس لأن المخالفة لا تعقل إلا بين شيئين وهي من باب النسب والإضافات وهي أمر معقول ليس لصفة ولا لحال،وهذا حكم سائر الإضافات. انظر اليفرني– المباحث 144 – 145.

[3]- الجويني – الإرشاد 55 والشامل: 292 وما بعدها.

[4]- اليفرني – المباحث: 145.

[5]- انظر: المديوني – الشرح: 340 والمجهول – الشرح: 48.

[6]- السلالجي – البرهانية: 2.

- أما "الخلافان"- قال الجويني- فهما: <<كل موجودين ثبت لكل واحد منهما من الصفات ما معقوليته ليس كمعقولية ما ثبت للثـــاني>>[1]، وقيل المخالفة <<عبارة عن افتقار موجودين في صفة واحدة من صفات النفس، وقد تكون المخالفة في جميع صفات النفس>>[2]. والخلافية علـــى قسمين: مخالفة مطلقة (وهي المخالفة في جميع الوجـــوه وهـــي مخالفـــة الباري لخلقه)، ومقيدة (وهي المخالفة ببعض الوجوه دون بعض كمخالفة الجواهر للأعراض من وجوه)[3].

- وأما "الضدان" فهما <<الوصـــفان الموجـــودان اللـــذان يمتنـــع اجتماعهما لذاتيهما>>[4]، وقيل الضـــدان <<همـــا العرضـــان اللـــذان لا يجتمعان، ويمكن ارتفاعهما كالسواد والبياض>>[5].

- وأخيرا فإن "النقيضين" هما <<الوصـــفان الموجـــودان اللـــذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه مثلا>>[6].

إن معرفة هذه الأقسام الأربعة ضرورية - عند المتكلمـــين - لفهـــم صفة المخالفة للحوادث. فلكي تثبت مخالفته تعالى للحوادث ينبغي إبطال أن يكون الله مثلا أو ضدا أو نقيضا للمخلوقات حتـــى تصـــح المخالفـــة وتتأكد. فهل وفى السلالجي بذلك في "برهانيته" عند كلامه عـــن صـــفة المخالفة؟ هذا ما سنعرفه في الفقرات المقبلة.

---

[1]- الجويني - الإرشاد: 55 والشامل: 328 وما بعدها.
[2]- اليفرني - المباحث: 146.
[3]- المديوني - الشرح: 340 والمجهول - الشرح: 48.
[4]- اليفرني- المباحث: 145.
[5]- المجهول - الشرح: 48.
[6]- المصدر السابق - نفس الصفحة.

المسألة الثانية: ترتبط بسؤال طالما طرحه المتكلمون بعضهم على بعض وهو هل يشترك الخالق مع المخلوقات في صفة "الوجود"؟ وهل هناك شبه بينهما في هذه الصفات؟

تعرض اليفرني لهذه المسألة فأوضح أن هناك فريقا من المتكلمين يذهبون إلى أن الوجود الإلهي ليس وصفا زائدا على ذاته، بل هو نفس الذات، ولذلك يستحيل مشاركته للحوادث في وصف عام ومفارقته لها بوصف خاص، وإذا كان وجود الموجود هو نفسه وإذا كانت ذات الله مخالفة للذوات المخلوقة، وجب أن يكون وجوده مخالفا لها بحيث لا يلتقيان إلا في التسمية، والتسمية لا اعتبار لها في التماثل[1].

وقد نقل المديوني عن بعض أئمته أنه <<إن وقع الاشتراك في لفظ الوجود بين البارئ -تعالى- وخلقه فالأحكام العقلية الثلاثة تفرق بينها وهي الوجوب والجواز والاستحالة>>[2].

ونقل اليفرني أيضا عن الآمدي أن القلانسي يجوز إطلاق التماثل لفظا ومعنى على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس كالوجود وغيره وذلك في الحوادث. أما بالنسبة للخالق فإن ذلك يجوز لفظا إلا أنه ممتنع شرعا لعدم ورود الشرع والسمع به[3].

هذه جملة آراء المذاهب والأئمة في موضوع الوجود ومشابهة الله للخلق فيه. فما هو رأي السلالجي في هذه القضية؟ هذا ما سنقف عليه عند مناقشتنا لاستدلال أبي عمرو على إثبات صفة المخالفة للحوادث.

---

[1]- اليفرني – المباحث: 145.
[2]- المديوني – الشرح: 342.
[3]- اليفرني – المباحث: 145.

ابتدأ السلالجي استدلاله في هذه الصفة بقوله: <<والدليل على أنه تعالى مخالف للحوادث هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس>>[1]. والمتأمل في قول أبي عمرو هذا يعتقد أن السلالجي يقدم دليلا على مخالفته –تعالى– للحوادث. ولكن الأمر على غير ذلك لأنه سيذكر الدليل فيما بعد..إنما أتى أبو عمرو بتعريف للمثلين في سياق استدلاله على المخالفة للحوادث لأن المخالفة لا تثبت في الحقيقة إلا بمعرفة المماثلة. وقد تساءل بعضهم عن سبب تركيز السلالجي على المثلين بدلا من التركيز على المثلية. فأجاب الخفاف عن ذلك بقوله: إنه <<لما كانت المثلية لا تعقل إلا بين شيئين تكلم على المثلين وعرفهما دون المثلية>>[2]. وقال بعض الشراح: <<إنما سكت السلالجي عن المثلية لأنها لا تدخل تحت حد>>[3].

وقد عقب ابن الزق – وهو من الشراح المذكورين سلفا – على نص السلالجي السابق بقوله: <<تعرض أبو عمرو لبيان الخلافين وعرفهما بالمثلين وهما ضداهما وتعريف الشيء بضده لا ينبئ عن حقيقته، فكان من حقه أن يثبت الخلافين...ثم أيضا ينبغي له أن يعين قسميهما وهما الضدان والنقيضان>>[4]. وبسبب هذا تكفل جل الشراح بتغطية النقص الذي تركه السلالجي في عدم تعرضه لإبطال الضدية والنقيضية. فقاموا يستدلون على إبطال مناقضة ومضادة الله تعالى للمخلوقات. بينما تكفل السلالجي بإبطال المماثلة بنفسه – كما سنوضح–.

1- السلالجي – البرهانية: 2.
2- الخفاف – الشرح: 27.
3- المديوني – الشرح: 336 والمجهول – الشرح: 48.
4- ابن زق – شرح البرهانية – انظر: المديوني – الشرح: 336.

قال الخفاف: <<أما التضاد فيستحيل تصوره بين الخلق والرب إذ التضاد يتحقق بين صفتين حادثتين. وقد قام الدليل القطعي على أن الرب -تعالى- قائم بنفسه فيستحيل كونه صفة على الجملة، ويستحيل كونه عرضا، لأن العرض وصف خاص وهو الوصف الحادث. ومحال مع انتفاء جنس الوصف أن يبقى على ما يتوقف على نوع منه وهو التضاد الذي هو من لواحق العرض وفي رفع الأصل رفع لما يتفرع عنه>>[1].

أما إبطال المناقضة فاستدلوا عليه بأنه <<تعالى ليس بنقيض لخلقه..لأن التناقض لا يكون إلا بين الوجود والعدم ليس إلا. وقد قامت الدلائل العظيمة على وجود البارئ -تعالى-، ونحن أيضا مشاهدون موجودون فانتفى التناقض>>[2].

هكذا إذن يكون الشراح قد عملوا على تدارك الموقف وأكملوا الاستدلال الذي ذكره السلالجي ناقصا، فأثبتوا أنه تعالى غير مضاد ولا مناقض للمخلوقات وتركوا لأبي عمرو أن يستدل على بطلان مماثلته - سبحانه- للمخلوقات. يبقى علينا الآن أن نجيب بسرعة على السؤال الآخر، وهو المتعلق برأي السلالجي في حقيقة الوجود، وهل هو مشترك بين الخالق والمخلوقات؟

الظاهر مما ذكره أبو عمرو في قوله: <<والدليل على أنه تعالى مخالف للحوادث>>[3]، أن المخالفة كائنة في جميع الوجوه - عند السلالجي- حتى في التسمية (وهذا رأي الروافض الباطنية)، وألا شركة

---

[1]- الخفاف – شرح البرهانية: 27.
[2]- المجهول – الشرح: 48.
[3]- السلالجي – البرهانية: 2.

في معنى الوجود بين الله والحوادث ولا في معاني الصـــفات. هـــذا مـــا يستفاد من كلام أبي عمرو السابق. ولاشك أن السلالجي يقصد بكلامـــه هنا موافقة المدرسة الأشعرية الأولى التي ذهبت إلى أن الوجود هو نفس الحقيقة في الخالق والمخلوق. وعلى هذا يكون لفظ الموجود الواقع علـــى الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته – عند أبي عمرو والأشاعرة الأوائل – مفهوما واحدا مشتركا فيه بين القسمين.

إلا أن السلالجي– من حيث لا يشعر– ناقض هذا الموقف في "بـــاب الرؤيا" وذكر أنه <<إذا رئي موجود لزم رؤية كل موجـــود>>[1]، فقـــاس الغائب على الشاهد في الرؤيا لجامع الوجود، وهذا كـــلام لا يصـــدر إلا ممن يعتبر الوجود معنى كليا وأنه يطلق على الواجب والممكن بطريـــق التواطؤ. ومن هنا نسجل على السلالجي اضطرابه وعدم ثباته في تحديد موقفه في هذا الموضوع.

قال السلالجي: <<والدليل على أنه تعالى مخـــالف للحـــوادث هـــو أن...الـــــرب –تعالى– مقدس عن سمات الجواهر والأعراض، فوجب أن يكون مخالفا لها>>[2]. ومعنى كلام أبي عمرو أن إثبات مخالفته تعالى للحوادث يتجلى في تنزهه سبحانه عن سمات الجواهر والأعراض، وهذا دليل مجمل جدا، ولذلك عمد السلالجي إلى تفصيله فأوضح أن الاختلاف بين الخالق والعالم (وبالأصح عدم المماثلة بينهما) تتضح من ستة وجوه. ثلاثة تتعلق بالجوهر وثلاثة تتعلق بالعرض.

---

[1]- السلالجي – البرهانية: 2.
[2]- المصدر السابق – نفس الصفحة.

أ – وجوه مخالفته –تعالى– للجوهر

أ– أ– **الوجه الأول:** قال السلالجي: <<إن الجوهر حقيقته التحيز، والمتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمحاذيات وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه>>[1]. إنه إذا كان الجوهر يتسم بصفة خاصة وهي التحيز، ولما كان المتحيز قد يتخصص إما بالمكان أو الزمان أو المقدار المعين، كما أنه قد يتصف بالصفة الخاصة (وهذه هي أنواع الاختصاص التي لم يذكر أبو عمرو منها إلا الجهة والمحاذاة)، دل ذلك على أنه حادث. فالله إذن لا يماثله لأنه قديم – كما سبق لأبي عمرو أن أثبت في فصل قدم الصانع – فهذا هو الدليل الأول.

أ–ب– **الوجه الثاني:** قال عنه السلالجي: <<إن الجوهر هو القابل للأعراض، وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه>>[2]. إن السمة الثانية التي تميز الجوهر هي أن من صفات نفسه قبوله للأعراض، فهو لابد أن يتصف بجنس من أجناسها. ولما كان الأمر كذلك دل على أنه مفتقر، وذلك دليل حدثه. ومن هنا يثبت أن الله مخالف له لأنه تعالى قديم. ثم إنه يمكن الاستدلال بهذا الدليل بطريقة أخرى وهي، أنه لما كان الجوهر لا يعرى عن العرض، ولما كان العرض حادثا – كما هو معلوم –، وما لا يخلو عن الحادث حادث، صح الحكم بأنه حادث، فدل ذلك على أنه مخالف لله تعالى القديم. وهو الدليل الثاني.

---

[1]- نفس المصدر والصفحة.
[2]- نفسه.

أ-ج- **الوجه الثالث:** كما استدل السلالجي على مخالفة البارئ للجوهر بقوله: <<إن الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب وذلك يدل على حدوثه والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على الحدوث>>[1]. نعم إن الجواهر يمكن أن تجتمع وتتألف على مقادير معينة، وفي هيآت وأوضاع خاصة، والتأليف والتركيب أعراض، وقد قدم السلالجي برهانه على حدثها، وأكد أنها لا تعرى عن الجواهر وما لا يعرى عن الحوادث فهو حادث، فالجوهر حادث والله قديم. قال الخفاف: <<لو ثبت اختصاصه ببعض الأشكال والمقادير لاقتضى ذلك مخصصا، وذلك قاض بحدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه لا وجوبا كالتحيز والقبول للأعراض، ولا جوازا كالشكل والمقدار. فحصل من هذا تنزيه الرب عن صفات الجواهر والأجسام>>[2]. وهو الدليل الثالث.

ب- وجوه مخالفته للأعراض

أثبت السلالجي بأن الله يخالف الأعراض من ثلاثة وجوه أيضا وهي:

ب- أ- **الوجه الأول:** يرى السلالجي أن <<العرض..حقيقته ما يقوم بالجوهر، وذلك يدل على افتقاره إلى محل، والرب تعالى متعال عن الافتقار على الإطلاق>>[3]. ذلك أنه إذا كان العرض في حقيقته – وفي وجوده – مفتقرا إلى الجوهر فيستحيل أن يكون مثلا لله، لأن الله قائم بنفسه غني عن كل ما سواه، ثم إن العرض بافتقاره للجوهر يكون حادثا

---

[1]- نفسه.
[2]- الخفاف – الشرح: 27.
[3]- السلالجي – البرهانية: 2.

والرب تعالى قديم ولا يمكن أن يماثل بين القديم والحادث. وهذا هو الدليل الرابع.

ب-ب- الوجه الثاني: في مخالفته تعالى للأعراض يرى فيه السلالجي أن <<العرض لا يبقى زمانين، والرب تعالى قديم، وما ثبت قدمه استحال عدمه>>[1]. يقول الخفاف: << ومعنى هذا الكلام أنه لما كان البارئ -تعالى- قديما استحال عدمه، وعلى تقدير مماثلته تعالى للأعراض فيؤول الأمر إلى وجوب عدم من يستحيل عدمه>>[2]، فهذا هو الدليل الخامس.

وقد اعترض بعض الشراح على أبي عمرو في قوله بأن <<العرض لا يبقى زمانين>>، قالوا يظهر من كلامه أن العرض يبقى زمانا واحدا بعد زمان وجوده. قالوا وهذا ليس صحيحا، لأن أهل السنة (أي الأشاعرة) اتفقوا على أن العرض لا يبقى بعد زمان وجوده لا زمانا واحدا ولا زمانيين عكس المعتزلة والجويني والرازي - من الأشاعرة- الذين قالوا بجواز بقاء الأعراض. في حين ذهب بعض المعتزلة إلى القول بأن الأكوان لا تبقى وأن الألوان تبقى[3]، قال المديوني: <<قال القاضي أبو بكر الباقلاني -رضي الله عنه-، اعتقاد بقائها واستحالة بقائها لا يوجب تكفيرا ولا تضليلا وإنما هو بحث عن معرفة حقيقة الشيء. وقال القاضي أبو بكر بن فورك -رحمه الله-: اعتقاد بقاء الأعراض يلزم فيه القول بقدم العالم ويؤثر ذلك في عقيدة معتقده، والصحيح ما قال القاضي -رحمه الله تعالى-، لأن القائلين ببقائها من

---

[1]- السلالجي – البرهانية: 2.
[2]- الخفاف – الشرح: 29.
[3]- الخفاف – نفس المصدر والصفحة السابقين وانظر أيضا: المديوني – الشرح: 32 والمجهول – الشرح: 32.

أهل السنة والمعتزلة قالوا أيضا بجواز عدمها والجائز كالواقع، وإنما يلزم القول بقدم العالم لو قالوا بوجوب بقائها>>[1].

ومن جهة أخرى اعترض على أبي عمرو قوله هنا: <<والرب تعالى قديم وما ثبت قدمه استحال عدمه>>، إذ كان من اللائق أن يقول "وما ثبت بقاؤه انتفى عدمه، لأنه لا يتحدث عن القدم وإنما عن البقاء، ولكن بعض الشراح تأولوا الأمر على أن القدم يتضمن البقاء والعكس غير صحيح، بدليل نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار فهما باقيان مع أنهما حادثان..."[2].

هذه تفاصيل الدليل الخامس عند السلالجي في ثبوت صفة المخالفة للحوادث.

ب-ج- الوجه الثالث: ومضمن هذا الدليل الذي تعرض له السلالجي من قبل أن الأعراض صفات، ولذلك فهي لا يمكن أن توصف بالأحكام التي توجبها المعاني، لأنه يستحيل أن تقوم الصفة بالصفة، مما يلزم عنه التسلسل، والقلب للصفة عن حقيقتها المحالين[3]. وأما التأليف فقد ثبت لأهل السنة أنه موصوف بالصفات الأخرى من القدرة والإرادة...الخ، مما ينبئ بأنه مخالف للأعراض فهو موصوف لا صفة وهي صفات لا يمكن أن توصف، قال السلالجي: <<والعرض لا يتصف بالأحكام التي توجبها المعاني، والرب -تعالى- موصوف بها حتما فتقرر بمجموع ما

1- المديوني – الشرح: 361 واليفرني – المباحث: 149 – 150.
2- المديوني – الشرح: 366.
3- اليفرني – المباحث: 153.

ذكرنا تقديس الرب سبحانه وتعالى عن سمات الحوادث، فوجب أن يكون مخالفا لها>>[1]. وهو الدليل السادس.

2-5-4- صفة الوحدانية

تنبغي الإشارة في مستهل هذا البحث إلى أن "البرهانية" – على غير عادتها– لم توافق ترتيب الجويني في "الإرشاد" بخصوص هذه الصفة، لأنها وضعتها في خاتمة الحديث عن الصفات الواجبة، حيث فصل السلالجي بين الصفات النفسية والوحدانية (التي هي إحدى تلك الصفات) بالصفات المعنوية وصفات المعاني. أما الجويني في "الإرشاد" فقد وضعها في موضعها الطبيعي ضمن الصفات النفسية –كما سنفعل أيضا في هذا البحث–. فما هو السبب في مخالفة السلالجي "للإرشاد" بخصوص هذه الصفة. ولماذا أخرها إلى ما بعد انتهائه من الحديث عن صفات المعاني؟

أجمع شراح "البرهانية" على أن السر في تأخير السلالجي لمبحث الوحدانية يعود إلى اجتهاد قصد به الرد على المعتزلة والفلاسفة. وذلك أنه لما كان من مذهبهم القول بإنكار الصفات، لاعتقادهم بأن إثبات المعاني الموجبة في حقه– تعالى– يوجب التعدد في الذات الإلهية فقاموا بإنكارها، فكأن السلالجي–بتأخيره الحديث عن صفة الوحدانية– يقول لهم: يا معشر طالبي الحق لا تتوهموا أن إثبات الصفات يقدح في الوحدانية بعد تحقق ثبوت الصفات، بل الصفات ثابتة على ما استدل به من قبل <<فلما قرر ذلك بشواهده وأدلته – أي قرر ثبوت الصفات

1- السلالجي – البرهانية: 2.

المعنوية وصفات المعاني التي قدمها على صفة الوحدانية – أخذ يبين تحقق الوحدانية بعد ثبوت تحقق الصفات دفعا للإيهام، وزوالا لما يخطر بالبال من الإشكال>>[1].

الأمر الثاني الذي ينبغي توضيحه في إطار الحديث عن صفة الوحدانية وهو أنه قد وقع الخلاف بين المتكلمين في حقيقة هذه الصفة، فمنهم من اعتبرها صفة سلبية لأنها عبارة عن نفي الكثرة– وهو رأي أكثر المتكلمين [2]–، ومنهم من اعتبرها من الصفات النفسية– كالجويني وغيره–، قال: إن الوحدة لو كانت زائدة على الذات للزم أن تكون لها وحدة الوحدة ويلزم التسلسل وهو محال[3] (ومن القائلين بهذا الباقلاني في أحد رأييه)[4]. أما الفلاسفة فرأيهم أن الوحدة صفة وجودية زائدة على ذات الواحد كسائر صفات المعاني، قالوا: إنه لو لم تكن الوحدة صفة زائدة على ذات الواحد لكان معنى قولنا السواد واحد: السواد سواد وذلك فاسد معنى، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تكون الوحدة صفة زائدة على ذات الواحد وهو المراد[5].

ومن خلال قراءة نص "البرهانية" المستدل على وحدانيته تعالى يتبين لنا أن السلالجي وافق رأي بعض المتكلمين الأشاعرة الذين اعتبروا الوحدانية صفة نفسية. وهذا ليس غريبا، لأنه قول شيخه أبي المعالي أحد القائلين الكبار بالرأي المذكور.

---

[1]- الخفاف – الشرح: 38 واليفرني – المباحث: 179 والمديوني – الشرح: 486 والمجهول – الشرح: 80.
[2]- انظر: الرازي – المطالب العالية: 151/2.
[3]- الجويني – الإرشاد: 69 والشامل: 349.
[4]- المصدران السابقان نفس الصفحتين. يعني القائلين بأن الوحدانية صفة زائدة على الذات.
[5]- الإيجي – المواقف: 278.

إن الملاحظة الجديدة على استدلال أبي عمرو في هذا الموضع تنبئ عن طروء أمر جديد على أسلوبه الاستدلالي لم يستعمله في العقيدة من قبل وهو توظيف الدليل الشرعي، حيث نجده يحتج بنص قرآني، ولم يكتف – كعادته في "البرهانية" –بالدليل العقلي، ولكنه دعمه هذه المرة بالدليل النقلي. نعم رغم ميل السلالجي إلى مخالفة المنهج الاستدلالي العام الذي كان سائدا في عصره أثناء إثارة القضايا العقدية، ورغم عزمه على سلوك الأسلوب العقلاني "البرهاني" المحض، إلا أنه في إثباته للوحدانية لم ير مانعا من اعتماد الدليل القرآني المعزز للدليل العقلي. لاسيما إذا كان النص الشرعي يحمل في مضمونه إشارة واضحة للدليل العقلي. فكيف استدل السلالجي إذن على وحدانيته –تعالى– بالتفصيل؟

أ – الدليل العقلي

يقول السلالجي:<<والدليل على وحدانيته –تعالى– أنه لو قدرنا الهين، وقدرنا من أحدهما إرادة تحريك جسم ومن الثاني إرادة تسكينه في تلك الحالة بعينها لم يخل من ثلاثة أحوال: إما أن تنفذ إرادتهما أو لا تنفذ إرادتها جميعا، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني. ومحال أن تنفذ إرادتهما جميعا لاستحالة اجتماع الضدين، ومحال أن لا تنفذ إرادتهما جميعا لاستحالة عرو المحل عن الشيء ونقيضه، ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، والعجز ينفي الإلهية لأن العجز لا يكون إلا عرضا، وقيام الأعراض بالقديم محال، وما أفضى إلى المحال محال، وكذلك القول في الاتفاق لأن اتفاقهما مشروط

بجواز عدمهما، وما ثبت قدمه استحال عدمه، فثبت بذلك أن الفعل ينافي الإثنينية عن وصف الألوهية...>>[1].

لا يخفى أن دليل السلالجي هذا يدعى -عند المتكلمين- بدليل "التمانع"، هذا الدليل الذي ذاع ذكره واشتهر، وانتشر الاستدلال به عند كل الإسلاميين حتى أننا لا نكاد نعثر على فرقة من فرق الكلام لم تستعمل هذا الدليل في القديم والحديث. وكل فرقة تدعي أنها أقعد به من غيرها[2].

إن من أهم ما يلزم توضيحه بخصوص هذا الدليل أنه يقوم على مجموعة من الأصول والقواعد الكلية التي اتفق عليها المتكلمون -والأشاعرة على الخصوص- لا تتم عملية الاستدلال ولا تصح إلا بها. وقد أوضح ابن الكتاني -شارح "البرهانية"- أن الاستدلال بهذا الدليل ينبني على خمسة عشر أصلا لو أخل المستدل بأحدها ذكرا أو ضمنا لم ينتج دليله المطلوب. والأصول هي: 1 - تقرير إلهين قديمين (لأن الإله لا يكون إلا قديما ولو كان حادثا لافتقر إلى غيره) - 2- قادرين (احترازا من أن يكونا عاجزين والعاجز ليس بإله)- 3- مريدين (إذ لو لم يكن كل إله مريدا بإرادة تخصه لكان كل واحد منهما مريدا بإرادة الآخر ولم يتصور خلاف في المراد، وأيضا لو لم يكونا مريدين لكانا مكرهين والمكره ليس إلها) -4- أن يكونا عالمين وحيين (لأنه لو لم يكن كل واحد منهما كذلك لكان ناقصا) -5- واتحاد المحل (لأنه بذلك يتحقق

---

[1]- السلالجي – البرهانية: 3 – 4.

[2]- بالنسبة للأشاعرة راجع: الأشعري اللمع: 83 والباقلاني – التمهيد: 45 والجويني – الإرشاد: 69 والشامل: 353. والإيجي- المواقف: 278 والتفتازاني – شرح العقائد النسفية: 27 وعند المعتزلة انظر القاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة: 283 وعند الماتريدية انظر مثلا: أبو المعين: التمهيد: 6 وغيرهم.

التمانع)–6– اتحاد الزمن (وبه يتحقق التمانع أيضا) –7– انفراد كل واحد بمراده (لأنه لو كان مرادا واحدا لبطل التمانع بينهما) –8– استحالة اجتماع الأضداد (لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لجاز اجتماعهما في المحل والوقت الواحد كالحركة والسكون، فلا يتحقق التمانع أيضا) –9– استحالة خلو الجواهر عن الأعراض (لأنه لو جاز خلوها لم يصح تمانع أيضا) –10– استحالة قديم عاجز (لأن العجز ينافي الإلهية) –11– استحالة تناهي مقدورات القديم (لأن ما تناهت مقدوراته كان عاجزا، والعاجز ليس بإله) –12– أن الجائز كالواقع (لأنه لو لم يتصور وقوعه لانقلبت حقيقته ولصار الجائز ممتنعا، وفي ذلك قلب حقيقته وانقلاب الحقائق محال) –13– أن يقدر لهما مرادان (لأن الإله لابد أن يكون مريدا والإرادة لابد لها من مراد وإلا لزم منها نفي الإلهية) –14– أن يكون المرادان ضدين (لأنه بذلك يتحقق التمانع) –15– أن يرجع الاختلاف إلى الصفات دون الذوات (لأن الذوات لا يقع بينها لا مناقضة ولا ممانعة)[1].

هذه –إذن– أهم الأصول التي سيكون السلالجي قد أخذها بعين الاعتبار عند صوغه لدليل التمانع المتقدم. وتفصيل دليله – كما يوضحه الشراح– أن يقال: إن المدعي الذي يدعي وجود إلهين متصفين بكل الصفات التي تليق بالإله الحق ينبغي أن يواجه بالبرهان التالي: لو قدرنا أن الإلهين اتجهت إرادتهما الخاصة الأول نحو تحريك شيء والثاني إلى تسكينه، فلا يخلو الأمر إما أن يتحرك ذلك الشيء ويسكن في نفس الوقت، وهذا عند المتكلمين محال لاستحالة اجتماع الضدين (حسب ما ذكر ابن الكتاني في القواعد السابقة)، وإما ألا يتحرك ولا يسكن وهذا

---

[1] - ابن الكتاني – شرح البرهانية انظر: اليفرني – المباحث: 184. وقد أضاف الشارح المجهول إلى هذه القواعد بعض الأصول الأخرى وهي: أن يكونا مثلين، وأن الجائز لا يقع بنفسه، وأن قيام الأعراض بالقديم محال. انظر شرحه للبرهانية: 81 وراجع أيضا: المديوني – الشرح: 488.

محال أيضا (لاستحالة عرو المحل عن الشيء ونقيضه)، وإما أن تحصل الحركة دون السكون، وهذا محال أيضا لقول السلالجي: <<إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته>>[1]، ومفهوم كلامه أن من نفذت إرادته هو الإله والآخر ليس بإله، وهذا المفهوم غير صحيح عند الأشاعرة المتأخرين لأنهم انطلقوا من الاتفاق على أن الإلهين متساويان في جميع صفات الإلهية، فإذا جاز العجز على أحدهما جاز على الآخر أيضا فيبطلان معا. غير أن السلالجي – في أبعاد كلامه لم يقصد هذا المعنى وإن كان اللفظ يفيده – لأنه اتبع ذلك بقوله: <<فخرج من ذلك أن العقل ينافي الإثنينية على وصف الإلهية>>[2]، فدل هذا على أنه أبطلهما معا ولم يفرد أحدهما بالألوهية بسبب عجز الآخر[3].

قال السلالجي: <<والعجز ينافي الإلهية، لأن العجز لا يكون إلا عرضا، وقيام الأعراض بالقديم محال، وما أفضى إلى المحال محال>>. ومعنى كلامه أن الإله العاجز الذي لم تنفذ إرادته غير قادر والعجز ينافي الإلهية. ولكن هذا الكلام – كما يرى بعض الشراح – كلام عار عن الدليل وبرهانه عندهم أن يقال: العجز نقيض القدرة، والقدرة صفة كمال ونقيضها الذي هو العجز نقص، والنقص عرض والعرض يستحيل أن يتصف به القديم، إذ لا يكون القديم محلا للأعراض[4]. هذا ما رام السلالجي توضيحه، ولكن الاختصار الشديد – الذي كان يحكم عمله – كان يحول أحيانا دون إكماله لبعض الاستدلالات.

1- السلالجي – البرهانية: 3.

2- نفس المصدر والصفحة.

3 - مع أن هناك بعض الأشاعرة تبنوا ذلك الرأي والاستدلال الضعيف كالباقلاني في: الإنصاف: 50 والجويني في اللمع: 98 – 99 والرازي في المسائل الخمسون: 58 والعقباني في المختصر: 10 وغيرهم.

4- راجع المديوني – الشرح: 490 والمجهول: الشرح: 81.

لقد توصل السلالجي -إذن- إلى أن الفعل ينافي الإثنينية، وإذا انتفت الإثنينية بقيت الوحدة. غير أن اعتراضا آخر يطرح على السلالجي مفاده أنه إذا افترض وجود إلهين غير مختلفين، أي إذا قدر أنهما متفقان على الفعل ويريد كل واحد منهما ما أراده الآخر، فهل يتحقق التعدد والإثنينية؟ يجيب السلالجي عن هذا الاعتراض قائلا: <<وكذلك القول في اتفاقهما لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما، وما ثبت قدمه استحال عدمه>>[1]. ومعنى هذا أنه يرى أن الاستحالة اللازمة عن اختلافهما في الفعل لازمة أيضا عن اتفاقهما عليه. إلا أن المديوني اعترض على رد السلالجي هذا معتبرا كلامه فيه غامضا غير واضح، لأنه لم يبين الشرط ولا المشروط الذي بنى عليه قوله[2]. ولذلك قام المديوني يوضح أن المشروط في كلامه هو اتفاق الإلهين لا على فعل، وأما الشرط فهو جواز عدم الإلهين، فإذا وجد المشروط وجد الشرط. والجائز كالواقع -عند المتكلمين (انظر القواعد والأصول المتقدمة)-. وتقدير الكلام أن يقال إن اتفاق الإلهين لا يخلو إما أن يكون واجبا أو جائزا، فإن كان واجبا لزم عنه اضطرار كل واحد منهما على الفعل وهو أمر مناف للألوهية إذ الإله لا يكون مضطرا، أما إن كان الاتفاق جائزا فإما أن يتفقا على حركة واحدة أو على حركتين، ثم إن الاتفاق على حركة واحدة محال لما يؤدي إليه من انقسام المعنى ووقوع أثر بين مؤثرين وهو محال. وإن اتفقا على حركتين أو سكونين فهو محال أيضا لما يترتب عليه من اجتماع المثلين، وهما ضدان لأن الفرض وارد مع اتحاد الزمان والمحل. وإنما لزم هذا المحال من فرض اتفاقهما، وما أفضى إلى المحال محال[3].

---

[1]- السلالجي – البرهانية: 4.
[2]- المديوني – الشرح: 491 وانظر في هذا المعنى: الخفاف – الشرح: 40.
[3]- اليفرني – المباحث: 186 – 187.

وعموما فمدلول قول أبي عمرو: <<لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما>> -على رأي بعض الشراح-، هو أن يقال: إن كل من جاز عليه الاختلاف - عند المتكلمين - جاز عليه الاتفاق، وكل من جاز عليه الاختلاف والاتفاق تعاقبت عليه الجائزات، وكل من تعاقبت عليه الجائزات كان حادثا، والحادث يجوز عليه العدم. فثبت أن اتفاقهما مستحيل كما استحال اختلافهما.

وبعد تأكيد ما تقدم أنهى السلالجي استدلاله بقوله: <<وما ثبت قدمه استحال عدمه>>[1]. قال اليفرني: <<يريد أنه لو قدرنا الاتفاق لقدر قديما، لأنه وصف الإله، وما ثبت قدمه استحال عدمه لأنه جائز العدم عقلا، فلو فرض محال، لاستحالة انقلاب الحقائق>>[2].

لقد تعرض الجويني - قبل السلالجي - لهذا الدليل (دليل التمانع) وزاد في بحث كل احتمالاته موضحا في "الإرشاد" أنه لو افترضنا أن أحد الإلهين قادر على جنس من الأعراض فقط والآخر على جنس الأكوان مثلا فإن الافتراض لا ينجو من البطلان أيضا، لأنه من المحال وجود حادث متصف بالألوان غير متصف بالأكوان أو متصف بالأكوان غير متصف بالألوان، فبطل -إذن- وجود إلهين. كما افترض وجود إلهين أحدهما قادر على إيجاد الجواهر والآخر قادر على خلق الأعراض وكل واحد قاصر عن مقدور الآخر، - قال الجويني- فلا يتصور وجود الجواهر عرية عن الأعراض ولا الأعراض عرية عن الجواهر. فإذا تقرر هذا تعينت الاستحالة في أن يكون أحدهما مقدورا دون الآخر. ولما

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 4.

[2] - اليفرني - المباحث: 187.

لم يكن ذلك جائزا استحال تحقق القدرة به، ولزم عنه أن يكون عاجزا، والعجز ينافي الإلهية[1]. قال السلالجي: <<فخرج من ذلك أن الفعل ينافي الإثنينية على وصف الألوهية>>[2].

هذه إذن هي الخطوات التي سلكها أبو عمرو في نفيه للتعدد من أجل إثبات الوحدانية. فقد كان اعتماده في ذلك بصورة خاصة على "دليل التمانع". وهو دليل – كما قلنا– استعمل منذ القديم وشاع استعماله حتى أصبح أقوى أدلة وأسلحة الإسلاميين ضد خصومهم من المشركين والنصارى. ومع دقة هذا الدليل واعتراف جل الفرق به إلا أنه لم يسلم من النقد. فها هو –عدو الأشاعرة– ابن رشد يعترض على القائلين به وخصوصا الأشاعرة إذ يقول: <<...ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه...وهذا الذي يسمونه "دليل الممانعة" فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية. أما كونه ليس يجري مجرى الطبع، فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا. وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا على أن يقع لهم به إقناع>>[3]. وهكذا مضى ابن رشد يتتبع أدلة المتكلمين في التمانع متسائلا في بعض جزئيات هذا الدليل عن السبب الذي يمنع من اعتبار اتفاق الإلهين المفترضين بدلا من الخلاف الذي قامت عليه نظريتهم، لأن الاتفاق – يقول– أليق بالإله من الخلاف، وبذلك يمكن أن يقال إن أفعالهما كانت تتعاون لورودها على محل واحد. وقد اعتبر أن ردود المتكلمين من الأشاعرة الذين تنبهوا إلى احتمال الموافقة فأجابوا عنها بما فرضنا –أقول– اعتبر ابن رشد ردهم غير حاسم– قال:– ولو افترضناه

---

[1] - الجويني - الإرشاد: 43 وأيضا: اليفرني - المباحث: 187 والمديوني - الشرح: 494.

[2] - السلالجي - البرهانية: 4.

[3] - ابن رشد - مناهج الأدلة: 157.

حاسما فمن المقرر بعد هذا الجدل كله أن دليلهم يثير شبهات ويحتاج إلى ردود وأنه لا يقنع إلا بشق الأنفس[1].

واضح جدا مما سبق أن ابن رشد لم يكن مقنعا في اعتراضه على المتكلمين وإلا فما معنى قوله: إن أدلتهم لا تدرك إلا بعد شق الأنفس، وأن الجمهور لا يفهمها مع أن الخلاف في الأمور الكلامية الدقيقة لا يخوض فيه إلا المتخصصون وكبار العلماء؟!

ب- الدليل النقلي

بعدما انتهى السلالجي من بسط دليله على وحدانيته تعالى انتهى إلى الدليل النقلي ليؤكد النتيجة التي توصل إليها بدليله العقلي. فقال محتجا على الوحدانية: <<قال تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"*، "ذلكم الله ربكم خالق كل شيء"**، "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"***>>[2].

قال اليفرني: <<استدل عليها [أي على الوحدانية] بالأدلة السمعية وإن كانت من الأحكام العقلية، لأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم أمكن إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية>>[3].

---

[1] - المصدر السابق: نفس الصفحة، وانظر أيضا مقدمة التحقيق لمحمد قاسم: 32 – 33، وانظر كذلك علي عبد الفتاح المغربي – إمام أهل السنة والجماعة: 153.

* الأنبياء /23.

** غافر /62.

*** الشورى /11.

[2]- السلالجي – البرهانية: 4.

[3]- اليفرني – المباحث: 156.

ووجه دلالة النص الأول على الوحدانية أنه -تعالى- أخبر بلزوم الفساد من تقدير الآلهة، والفساد منتف، فلزم من انتفاء اللازم الذي هو الفساد انتفاء الملزوم الذي هو تعدد الآلهة.

أما النص الثاني فقد أخبر فيه الله تعالى عن نفي كل إله سواه وأثبت الألوهية له وحده، ثم أكد ذلك بقوله: <<خالق كل شيء>>، فأخبر أن سائر الموجودات خلق له، وفي ذلك نفي كل خالق سواه.

وأخيرا يشير النص الثالث إلى نفي كل إله غير الله لأنه لو كان مع الله إله آخر لماثله.

وبهذا انتهى المبحث المتعلق بالوحدانية عند السلالجي، وقد كان من المنتظر أن ينتقل إلى موضوع آخر إلا أنه فضل أن يعود إلى قضية مرتبطة بالصفات وهي قضية (عدم تناهي مقدورات الإله) نظرا لتعلقها باعتراض تقدم به نقاد الوحدانية. ونظرا لأننا لم نتعرض لآرائه في القدرة والعلم وغيرهما فسنرجئ الحديث عن هذه المسألة إلى حين إتمام ذلك.

تبقى الإشارة إلى أن استعمال المتكلمين المغاربة لدليل التمانع لم ينتشر في البداية إلا بواسطة مؤلفات الجويني. وقد كان للسلالجي الدور الواضح في الترويج لهذا الدليل من خلال "برهانيته" المختصرة. في حين نجد ابن تومرت يكتفي في مؤلفاته بتأكيد وحدانيته تعالى معتمدا أدلة كثيرة غير دليل التمانع كدليل "نفي الغيرية"[1]، و"دليل الزيادة"[2]، و"دليل

---

[1]- انظر محمد بن تومرت – أعز ما يطلب: 163.

[2]- نفس المصدر: 164.

الوجود المطلق"[1]، و"دليل الخلق"[2]، أما دليل الممانعة فقد نسبه إليه بعض شراح "أعز ما يطلب" دون أن يثبت في مؤلفاته الموجودة بين أيدينا استعماله له، غير أن جل شراح "المرشدة" اكتفوا بإثارة دليل الممانعة في شرحهم لقول المهدي: <<...أنه واجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه>>[3]، ولم يهتموا بأدلة المهدي الأخرى مما يدل على تأثرهم بطريقة السلالجي في الاستدلال وطريقة الجويني[4].

2-6- الصفات المعنوية

الصفات المعنوية تسمى الأحكام المعنوية والحال المعنوية وهي تسميات تطلق عليها بالترادف. غير أن الكلام فيها – على مذهب السلالجي– مبني على القول بالأحوال، وقد تقدم لنا الحديث عنها، وعن أحكامها عند الأشاعرة، ثم عن مكانتها– بصفة عامة– عند السلالجي.

فضل السلالجي الحديث في "البرهانية" عن الصفات المعنوية قبل الحديث عن صفات المعاني – وفي ذلك مخالفة للترتيب الذي سار عليه المتكلمون– لأن صفات المعاني هي الموجبة للأحكام. والموجب مقدم على الموجب، ولكنه فعل ذلك باعتبار أن الصفات المعنوية أسبق إلى الأفهام، ولأنها متفق عليها مع المخالفين (من معتزلة وغيرهم)، عكس صفات المعاني التي تنوع الخلاف حولها، وأيضا لأن الصفات المعنوية

---

[1]- نفس المصدر: 218.

[2]- نفسه: 216.

[3]- المهدي بن تومرت – أعز ما يطلب: المرشدة: 226.

[4]- انظر مثلا: أبو عبد الله السكوني – شرح مرشدة محمد بن تومرت، تح: يوسف احنانا، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1993: 10 – 11، وابن النقاش – الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة – مخطوطة محمد بوخبزة الخاصة: ص: 6.

دالة على المعاني[1]...وقريب من هذا كله أن نقول: إنما قدم السلالجي الحديث عن الصفات المعنوية اقتداء بالجويني في "الإرشاد"، لأن هذا الأخير أخر تلك الصفات عن صفات المعاني عند حديثه عنها في ذلك الكتاب[2].

إن المثبتين لهذه الصفات المعنوية رغم اتفاقهم على تصنيفها ضمن هذا القسم، إلا أنهم اختلفوا في ضبط وتحديد عدد هذه الصفات، والذي يهمنا هنا هو أن السلالجي حصرها في ثمانية أحكام، وهي: كونه تعالى حيا، عالما، وقادرا، ومريدا، وحيا، وسميعا، وبصيرا، ومتكلما، ومدركا. إلا أن ما يلزم توضيحه في هذا الشأن هو أن للمثبتين لهذه الصفات طريقين في الاستدلال عليها: الطريق الأول: ويعتمد على نفي النقائص عنه تعالى، فبانتفاء الجهل والعجز والكراهة والموت والصمم والعمى والخرس وغيرها تثبت أضدادها من الصفات الكمالية الموجبة لهذه الأحكام. لأن عرو المحل عن الشيء ونقيضه محال وبهذا تثبت الصفات المعنوية.

الطريق الثاني: يقوم على أن الفعل يدل على الفاعل، فالفعل المتقن الرصين لا يمكن أن يصدر إلا من عالم ينبغي أن يكون حيا، ثم إن خالق الأصوات المختلفة يلزم أن يكون مميزا لها، ولا يكون ذلك إلا من سامع، وخالق الألوان المتباينة ينبغي أن يكون مميزا لها أيضا فيلزم أن يكون مبصرا، ومرسل الرسل بالخطاب يلزم أن يكون متكلما، فحكم بأنه تعالى متكلم. وهكذا ثبتت تلك الصفات صفة بعد أخرى[3].

---

[1]- اليفرني – المباحث: 153 والمديوني – الشرح: 978.
[2]- انظر الإرشاد: ص: 69.
[3]- راجع: الإسفراييني – التبصير: 163 والإيجي – المواقف: 285 وما بعدها.

هذان هما الطريقان الأساسيان اللذان يتبعان عــادة عنــد المتكلمــين لإثبات الصفات المعنوية. فعلى أي منهما اعتمد السلالجي؟

2-6-1 صفة كونه تعالى عالما

انطلق السلالجي في الاستدلال على الصفات المعنويـــة بـــالتعرض لصفة العلم ثم القدرة أولا. وهذا أمر لم يجر عليه عرف المتكلمــين، لأن الترتيب المعتاد عندهم يستلزم البدء بالقدرة لأن الذي يعلم بحدث العــالم ووجوده يبحث عن موجوده وصانعه، ثم يبحث عن قدرته لأن القدرة هي المؤثر في إيجاد العالم، بعد ذلك يقصد إلى البحث في الإرادة لأن القادر لابد أن يكون قاصدا إلى الفعل قطعا، كما أنه ينبغي أن يقصد إلــى مــا يعلم؛ إذ القصد إلى الشيء يستدعي العلم به. فيتطلب الأمر الوقوف مــع العلم، وعلى هذا فقد قدم المتكلمون القدرة علــى الإرادة، والإرادة علــى العلم في ترتيبهم للصفات المعنوية. إلا أن أبا عمرو أخــذ بغيــر هــذا الترتيب في "برهانيته"[1].

لقد اتفق المتكلمون على أن العالم هو من له العلم، وأن العلــم هــو <<معرفة المعلوم على ما هو به>>[2]. وأما المعلوم فهو مــا تعلــق بــه العالم، وينقسم العلم عندهم إلى القديم والحادث. فالحادث كسبي وبــديهي وضروري، أما القديم فهو صفة لله سبحانه. قال البــاقلاني: <<علــم الله ليس بعلم ضرورة ولا استدلالا>>[3]. وقال الجويني: <<العلم القديم صفة البارئ -تعالى-، القائم بذاته المتعلق بالمعلومات غير المتناهية الموجب

---

[1]- انظر ترتيب ذلك في البرهانية.
[2]- الباقلاني – التمهيد: 25 والجويني – الإرشاد: 33.
[3]- الباقلاني – التمهيد: 26.

للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبيا>>[1].

أما السلالجي فلم يعرض في "برهانيته" لتعريف صفة العلم وإنما اكتفى بالإشارة – منذ بداية الاستدلال – إلى أن العلم والقدرة مترابطان لما بينهما من العلاقة، إذ لا يتأتى الفعل إلا بعد العلم. ولذلك أدمج أدلة الصفتين في بعض فقال: <<والدليل على أنه تعالى عالم قادر، استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المتقن من غير عالم ولا قادر. وثبوت لطائف الطبع، وما تتصف به السماوات والأرضون وما بينهما من الانتظام والإتقان دليل على أنه عالم قادر>>[2].

إن الاستدلال على علم الله – كما قد أوضحناه من قبل خلال الحديث عن طرق إثبات الصفات المعنوية – يتم إما عن طريق نفي نقيصة الجهل عنه –تعالى– ويكتفي في هذا الطريق بالقول: إنه إذا لم يكن الله عالما فسيكون جاهلا، وبنفي هذا النقص يتأكد أن الله لا يمكن أن يكون إلا عالما. أما الطريق الثاني فيرتبط بأثر العلم وهو أن الإتقان واختيار شيء دون شيء دليل على العلم بحقيقته. وهذا الطريق الثاني له وجهان: الوجه الأول: أن يقال إن الله مريد وكل مريد عالم فالله –تعالى– عالم، لأن القصد إلى الشيء يستدعي العلم به ضرورة فكون المريد مريدا مشروط بكونه عالما. ويلزم من وجود المشروط وجود الشرط بخلاف العكس[3].

---

[1]- الجويني – الإرشاد: 35.
[2]- السلالجي – البرهانية: 2 – 3.
[3]- اليفرني – المباحث: 156.

أما الوجه الثاني: فينبني على أن أفعال الله متقنة حكيمة، وكل من كان كذلك وجب له العلم بتلك الأفعال، فيؤدي هذا إلى أن الله عالم. ويبدو أن السلالجي سلك في منهجه الوجه الثاني من الطريقة الثانية من أجل إثبات علمه تعالى. فهو قد أثبت كونه تعالى عالما <<بصدور الفعل الرصين الحكيم المتقن>>[1] عنه <<وبما تتصف به السماوات والأرضون وما بينهما من الانتظام والإتقان>>[2]. وتأكيد دليل أبي عمرو واضح لأن ثبوت إحكام وإتقان أفعاله -تعالى- يدل عليهما المشاهدة وهي ضرورية. وقد علم بالاستقراء والاختبار أن من صدرت منه هذه الأحكام فلابد أن يكون عالما، فدل الدليل على صدق استدلال أبي عمرو، وثبت أن الله عالم.

2-6-2- صفة كونه تعالى قادرا

القادر هو <<الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى بحسب الدواعي المختلفة>>[3]. والقدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا من الترك، والترك بدلا من الفعل[4]. وأما المقدور فهو ما تعلقت به القدرة، وهو إما إحداث (المقدور بالقدرة القديمة)، أو اكتساب (المقدور بالقدرة الحادثة)، هذا عند الأشاعرة القائلين بأن الإنسان لا يخلق أفعاله وإنما يكتسبها - كما سنعرف فيما بعد-.

---

[1]- السلالجي - البرهانية: 3.
[2]- نفسه.
[3]- الرازي - المطالب العالية: 9/3.
[4]- انظر: اليفرني - المباحث: 154.

لقد عرفنا بأن السلالجي أثبت لله صفة القدرة – كسائر المتكلمين – خلافا للفلاسفة القائلين بالإيجاب المقتضى لنفي القدرة[1]. وقد قدمنا بأن السلالجي استدل على ذلك الثبوت بقوله: إن القدرة ثابتة لله ل<< استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المبين من غير عالم قادر، وثبوت لطائف الصنع، وما تتصف به السماوات والأرضون وما بينهما من الانتظام والإتقان دليل على أنه عالم قادر>>[2]. ومفهوم من كلام أبي عمرو أن دليل قدرة الله هو صدور هذا العالم بما فيه من أشياء مختلفة ومتنوعة، فهو –سبحانه– الذي أحدثها، فلو لم يكن قادرا لكان عاجزا ولاستحال صدور الفعل الرصين منه. قال اليفرني: <<الدليل على ذلك أنه –تعالى– محدث، وكل محدث قادر، فالبارئ –تعالى– قادر. بيان المقدمة الأولى أن العالم حادث، وكل محدث لابد له من محدث...وبيان المقدمة الثانية وهي أن المحدث قادر لأن القادر هو من يتأتى منه الفعل، وإذا صح حدث العالم –بمعنى سبق العدم عليه– لزم أن يكون فعلا مقدورا لقادر>>[3]. إذن فكلام السلالجي في هذا الدليل يستند مرة أخرى إلى أثر الفعل الإلهي، فالأثر هو العلامة المخبرة عن قدرته –سبحانه–، وأنه صانع هذا الكون.

وقد لاحظ بعضهم على استدلال أبي عمرو في إثبات علم الله وقدرته بأنه أتى بدليل المقدمتين وسكت عن تلك المقدمتين وعن نتيجتهما. والصحيح أن يقال: إن أفعال البارئ –تعالى– محكمة متقنة، فكل فعل متقن يدل على كون فاعله عالما قادرا، فالبارئ –تعالى– محكم عالم قادر. فدليل المقدمة الأولى التي هي قولنا: أفعال البارئ محكمة متقنة هو

---

[1]- راجع: الإيجي – المواقف: 281.
[2]- السلالجي – البرهانية: 2 – 3.
[3]- اليفرني – المباحث: 154 – 155.

قول أبي عمرو: <<وثبوت لطائف الصنع وما تتصف به السماوات والأرضون وما بينها من الانتظام والإتقان>>، ودليل المقدمة الثانية التي هي قولنا: فكل فعل محكم متقن يدل على كون فاعله عالما قادرا هو قول أبي عمرو: <<استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المتقن من غير عالم ولا قادر>>. لكنه أخر دليل المقدمة الأولى، وقدم دليل المقدمة الآخرة وذلك سائغ، لأنه إذا فهمت المعاني فلا عبرة بالترتيب بالوضع في التقديم والتأخير[1].

وقد استدل بعضهم على قدرته سبحانه بأنه لو لم يكن قادرا لكان عاجزا، والعجز ينافي الإلهية، وهو كلام قد يفهم من فقرات "البرهانية" أيضا. أما الإيجي فقد استدل على القضية بأن قال: <<لو لم يكن تعالى قادرا فيلزم أحد أمور أربعة: إما نفي الحادث، أو عدم إسناده إلى المؤثر، أو التسلسل، أو تخلف الأثر عن المؤثر..>>، ثم قال: <<...وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم>>[2].

إن من الأمور المرتبطة بصفة القدرة والمتفرعة عن الكلام فيها مسألة الاختيار في القدرة، فإذا كان الفلاسفة يرون أن تأثير الله في إيجاد العالم بالإيجاب الذاتي كتأثير النار في الإحراق، فإن الأشاعرة يرون أن تأثيره فيها –سبحانه– يكون بالقدرة والاختيار. واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها <<أنه تعالى لو كان موجبا بالذات لكان إيجابه لمعلوماته إما أن يكون غير موقوف على شرط، وإما أن يكون موقوفا على شرط والقسمان باطلان>>[3]. فنتج عن هذا الاستدلال أن القول بكونه موجبا

[1]- المديوني – الشرح: 406 وما بعدها والمجهول – الشرح: 63 – 64.
[2]- الإيجي – المواقف: 281.
[3]- الرازي – المطالب العالية: 86/3 وما بعدها.

بالذات يفضي إلى أقسام باطلة، فيكون باطلا، وإذا بطل هذا ثبت أنه تعالى قادر باختيار[1].

أما المسألة الثانية التي لها صلة بمبحث القدرة الإلهية عند المتكلمين (مما أشار إليه شراح"البرهانية" واعتنى بها السلالجي في "البرهانية") فهي مسألة قدرته -تعالى- على كل المقدورات. فالثنوية والمجوس زعموا أنه قادر على الشرور، و"النظام" يرى أنه لا يقدر على خلق القبائح والشرور والجهل، و"البلخي" يرى أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد[2]، وهذه المذاهب كلها باطلة عند الأشاعرة، ودليلهم على أنه قادر على جميع المقدورات - كما يقول اليفرني-: <<أن ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدورا لله -تعالى- هو الإمكان، لأن كل ما عداه إما الوجوب وإما الامتناع، وهما يحيلان المقدور به. لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين سائر الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدوريته لله تعالى. فلو اختصت قادرية بالبعض دون البعض افتقر إلى مقتض، وذلك يدل على حدوثه وهو باطل. وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب ألا يوجد شيء منها إلا بقدرة الله -تعالى- وهو المطلوب>>[3]. وقريب من هذا المعنى وأوجز وأدل قول السلالجي: <<والدليل على استحالة تناهي المقدورات جواز وقوع أمثال ما وقع، والجائز لا يقع بنفسه، وفي قصر القدرة عليه استحالة وقوعه، وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان، وكذلك المعلومات والمرادات ومتعلقات الكلام>>[4].

1- نفسه.
2- انظر البغدادي – أصول الدين: 39 – 94.
3- اليفرني – المباحث: 155.
4- السلالجي – البرهانية: 3.

2-6-3 صفة كونه تعالى مريدا

الإرادة <<عبارة عن معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون زمان>>[1]، وقال الرازي: <<الإرادة صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير وجوب ومن غير تكوين>>[2]. وأما المريد قال بعض المعتزلة فهو: <<الذي ليس بمغلوب ولا مستكره>>[3]، وقال غيرهم "هو القاصد للمراد الذي تعلقت به الإرادة".

وبخصوص الاختلاف حول هذه الصفة نشير إلى أن المعتزلة لم ينكروا أن يكون -تعالى- مريدا، وإنما ذكروا أن الإرادة بالنسبة لله تتصل بأفعاله، ولهذا فهي عندهم صفة فعل. وقد استدلوا على أن الله مريد من حيث صح أنه فاعل، ومن حيث إن لفعله وجها دون وجه، ولا يكون فعله -تعالى- كذلك إلا إذا كان مريدا لأن الإرادة هي التي تخصص وقت الفعل، إلا أن إرادته عندهم ليست أزلية. قال القاضي عبد الجبار: <<اعلم أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل>>[4]، ولبعض المعتزلة أقوال أخرى في الموضوع غيرها[5].

أما الأشاعرة فقد اختصر البغدادي قولهم في"الإرادة" الإلهية عندما قال: <<أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء. كما قالوا: إن أمره بالشيء

---

[1]- الآمدي – المبين: 127.
[2]- الرازي – المطالب: 175/3.
[3]- القاضي عبد الجبار – شرح الأصول: 440.
[4]- المصدر السابق، نفس الصفحة.
[5]- ذهب أبو القاسم الكعبي إلى أنه -تعالى- لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة، وإن وصف بذلك شرعا في أفعاله فالمراد بكونه مريدا لها، أنه خالقها ومنشئها. وذهب النجار أنه مريد لنفسه، ومعنى ذلك عنده أنه غير مستكره ولا مغلوب. انظر الإرشاد: 79.

نهي عن ضده. وقالوا أيضا: إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته، وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها. فما علم منها كونه، أراد كونه -خيرا كان أو شرا-، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله، ولا ينتفي ما يريده الله>>[1]. بهذا جمع ولخص البغدادي رأي الأشاعرة في الإرادة.

إن أدلة الأشاعرة في إثبات كونه تعالى مريدا تنحصر في دليلين:
الدليل الأول: أنا وجدنا أفعال الله تعالى بعضها متقدم وبعضها متأخر مع أن ما تقدم كان يجوز أن يتأخر في حكم العقل، وما تأخر كان يمكن أن يتقدم. وإذا كان الأمر كذلك افتقر ذلك التقدم أو التأخر إلى مخصص، لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح، ولا معنى لكونه مخصصا إلا كونه مريدا لأن خاصية الإرادة إنما هي التخصيص.

الدليل الثاني: أن وقوع بعض الأمثال دون بعض واختصاصها بأوقات وصفات ومقادير على القصد، والقصد إلى بعض هذه الأشياء دون بعض، يقتضي صفة يخصص بها مثلا عن مثل، وتلك الصفة هي "الإرادة"[2].

لقد ذهب السلالجي – كبقية الأشاعرة – إلى القول بأنه -تعالى- مريد، وأدلى بحجته العقلية من أجل إثبات تلك الصفة فقال: <<ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها، وخصائص صفاتها بدلا من نقائضها الجائزة عليها دليل على أنه [تعالى] مريد>>[3]. ويعني هذا عنده أن اختصاص

---

[1]- البغدادي – أصول الدين: 102.
[2]- راجع: اليفرني – المباحث: 159- 160.
[3]- السلالجي – البرهانية: 3.

الأفعال بأماكنها ومقاديرها الخاصة الموجودة عليها بدلا من الأماكن والمقادير الأخرى التي كان يمكن أن تكون عليها دليل على إرادة خصصتها بما هي عليه. فالسلالجي – إذن – اعتمد دليل الاختصاص لإثبات الإرادة الإلهية، لأن تأثير الإرادة إنما هو التخصيص في الزمان أو المكان أو الصفة أو المقدار. قال ابن الكتاني في شرحه "للبرهانية": <<إن الفعل لابد أن يكون على صفة من لون أو كون أو علم أو جهد أو حياة أو موت أو حلاوة أو مرارة إلى غير ذلك من الصفات الجائزة عليها>>[1]. ولكن اليفرني عقب على كلامه بقوله: <<وما ذكره من الصفات إنما هي صفات المفعول لا صفات الفعل، والذي ينبغي أن نفسر به الأفعال هنا ما ذكره أبو عمرو رحمه الله قبل هذا من قوله: صدور الفعل الرصين، والرصانة الشدة، ويناقضها الرخاوة>>[2].

هكذا يظهر –إذن– أن السلالجي استدل على إرادة الله بمتعلقاتها وهي الأفعال والآثار الدالة على التخصيص، فيكون قد سلك في استدلاله نفس المسلك الذي سلكه لإثبات كونه تعالى عالما قادرا. وهذا أهم ما يستوقفنا في موضوع هذه الصفة.

2-6-4- صفة كونه تعالى حيا

عرف اليفرني الحي بأنه: <<الدراك الفعال>>، قال: <<وقيل الحي هذا الذي لم يزل موجودا، بالحياة موصوفا، لم تحدث له الحياة بعد الموت، ولا تعرضه الموت بعد الحياة>>[3]، أما الحياة فهي صفة موجودة

---

[1]- ابن الكتاني – شرح البرهانية: انظر: اليفرني – المباحث: 161.
[2]- اليفرني – المصدر السابق، نفس الصفحة.
[3]- المصدر السابق، نفس الصفحة.

قائمة بذاته -تعالى- لأجلها صح اتصافه بسائر صفات المعاني. هذا هو التعريف الذي اتفق عليه الأشاعرة[1].

وقد اتفق كل المتكلمين على أن الله حي لأنه عالم وقادر، لكنهم اختلفوا في معنى حياته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي، وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال، ولا تتصور في حقه -تعالى-. فقال الحكماء وأبو الحسين البصري المعتزلي: معنى حياته أنه يصح أن يعلم ويقدر فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع[2].

وذهب جمهور المتكلمين ومنهم الأشاعرة - ومعهم أبو عمرو السلالجي - إلى أن <<كونه تعالى حيا>> صفة من صفاته -سبحانه-، واحتجوا لذلك <<بأنه لولا اختصاص ذاته لأصله صح أن يعلم ويقدر وإلا لم يكن حصولي هذه الصحة أولى من لا حصولها>>[3].

أما طريق إثبات هذه الصفة لله -سبحانه- فقد اختصره السلالجي في قوله: <<وثبوت هذه الصفات [يعني صفات القدرة والعلم ...الخ] دليل على أنه تعالى حي لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء الشرط>>[4]. ومقصود كلامه أن ثبوت الصفات السابقة دليل على حياته -سبحانه-. فلما صح ثبوتها ثبت أنه -تعالى- حي، وهذا قياس على الشاهد: إذ يشترط في العالم القادر المريد أن يكون متصفا بالحياة، فوجب على هذا القياس أن يكون الغائب -جل وعلا- حيا أيضا والشرط لا يتخلف شاهدا ولا غائبا - عندهم-.

1- نفس المصدر والصفحة، وانظر أيضا: الجزولي – المختصر: 77.

2- الإيجي – المواقف: 290 وانظر أيضا الرازي – المطالب: 217/3 والمحصل: 242 – 243.

3- الرازي – المحصل: 243.

4- السلالجي – البرهانية: 3.

أما قول السلالجي <<استحالة ثبوت الشرط مع انتفاء المشروط>>، فيتوضح بمعرفة معنى الشرط ثم معنى المشروط. فأما الشرط فهو ما يلزم من عدمه المشروط ولا يلزم من عدمه لا عدم الشرط ولا وجوده[1]. وقال الخفاف: <<المشروط عند المتكلمين كل معقول يلزم عن ثبوته أمر ما. والشرط كل معقول يلزم عن نفيه نفي أمر ما..والشرط والمشروط يتلازمان من طرق، لكن لزوم المشروط عن الشرط من جهة وجوده، ولزوم الشرط من جهة نفيه>>[2].

فإذا اتصف العالم بالعلم، وجب أن يكون حيا، لأن الحي يجوز أن يكون عالما أو غير عالم، وإذا قدرنا نفي الحياة عن المحل لزم انتفاء العلم، فتأدى من هذا أن الحياة شرط لأنه يترتب عن نفيها نفي العلم، أما العلم فهو مشروط لأنه يلزم من ثبوته ثبوت الحياة، ونفس الشيء يقال عن القدرة والإرادة، وكل هذا في الشاهد والغائب على حد سواء.

إذن وبما أن هذه الصفة غير متعلقة بشيء-عكس الإرادة والقدرة والعلم المتعلقين بالمرادات والمقدورات والمعلومات- فقد استدل السلالجي على ثبوتها- وفعل ذلك جل الأشاعرة كذلك- بدلالة الشرط والمشروط، إذ من المحال حصول العلم والقدرة والإرادة من غير الحي...

2-6- 5 و6- صفتا كونه تعالى سميعا وبصيرا

استدل السلالجي على أنه -تعالى- قادر ومريد وعالم بوجود الفعل وإتقانه وتخصيصه، واستدل على أنه -تعالى- حي بدلالة الشرط على المشروط. ولكنه عندما أراد أن يثبت صفتي السمع والبصر وما تبقى من

1- راجع : اليفرني – المباحث: 161 والمديوني – الشرح: 412 والمجهول – الشرح: 65.
2- الخفاف – الشرح: 31.

الصفات المعنوية اعتمد على طريق آخر هو طريق نفي النقيصة عنه -سبحانه وتعالى-...فقال: <<ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا أو مؤوفا..إذ كل قابل للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عنهما، فلما استحالت النقائص عن البارئ -سبحانه- وجب أن يكون سميعا بصيرا..>>[1].

إن توضيح استدلال أبي عمرو يدفعنا قبل شرح معناه أن نعمل على شرح معنى السميع والبصير ثم معنى المسموع والمبصور.

فأما السميع قال العلماء فهو "المدرك للمسموعات"، وقيل: "من له السمع". وأما البصير فهو: "المدرك للمبصرات" أو"الرائي له"، وقيل: "هو من له البصر"، والرائي "من له الرؤية". وأما المسموع فهو "ما تعلق به السمع"، والمبصور "ما تعلق به البصر". وأما السمع والبصر فهما إدراكان، وهما معنيان لا يشترط في ثبوتهما - عند الأشاعرة - بنية ولا محل مخصوص[2].

إلا أن المتكلمين اختلفوا في هاتين الصفتين، هل هما من جنس العلم أو مخالفان له (مع أنهما يتفقان في التعلق بالمتعلقات على ما هي عليه). قال الرازي: <<قالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري، ذلك [يعني تسميته -تعالى- بالسميع والبصير] عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات[3]، وقال الجمهور من الأشاعرة ومن المعتزلة

1- السلالجي – البرهانية: 3.
2- اليفرني – المباحث: 162، والجزولي – المختصر: 178.
3- وقال غيره من المعتزلة: إن البارئ -تعالى- سميع بصير على الحقيقة، وزعموا أنه سميع بصير لنفسه. وذهب الجبائي وابنه إلى أن المعني بكونه سميعا بصيرا أنه لا آفة به...انظر: الجويني – الإرشاد: 86.

والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم>>[1]. وذكر اليفرني أن بعض المتكلمين صاروا إلى أن سمعه -تعالى- وبصره <<من جنس العلوم لأن كل واحد منهما متعلق بالوجود. فإذا خلق في العين سمي رؤية وأبصارا، وإذا خلق في الأذن سمي سمعا، وإذا خلق في القلب سمي علما>>. وذهبت جماعة إلى القول بأنهما: <<إدراكان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما للعلم في أنهما صفتان كاشفتان متعلقتان بالشيء على ما هو عليه>>[2].

وقد تعرض البغدادي لكلام المعتزلة وغيرهم من القائلين بأن السمع والبصر يفيدان كونه -تعالى- عالما بالمسموع والمبصور. ثم قال معلقا على قولهم: <<وهذا باطل لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالما به حال السماع في الحالة الثانية ولا يكون سامعا. فصح بهذا أن السمع للشيء غير العلم به>>[3].

وبالرجوع إلى استدلال السلالجي السابق نجد أنه يثبت أن الله – تعالى– سميع وبصير بنفي النقص عنه. فمعنى كونه سميعا وبصيرا أن السمع والبصر من صفات الكمال وأن عدمهما نقص. وقد قام الدليل على وجوب اتصافه بالكمالات واستحالة النقص عليه، لأن كل عار عن صفات الكمال ناقص، وكل ناقص محتاج، وكل محتاج – عندهم – جائز. فلو كان الله – تعالى عن ذلك – ناقصا لكان جائزا، وهو نقيض الوجوب الثابت له. يقول السلالجي: <<إن كل قابل للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عنهما>>، أي أن قابل السمع أو الصمم لا يجوز

---

[1]- الرازي – المحصل: 248.
[2]- اليفرني – المباحث: 162 والجزولي – المختصر: 78 – 79.
[3]- البغدادي – أصول الدين: 96.

أن يعرى عنهما معا. فلابد أن يكون سميعا أو أصم. وبما أن الصمم نقص- في الشاهد - فينبغي أن يكون كذلك في الغائب. وعلى هذا <<فلما استحالت النقائص عن البارئ - سبحانه- قطعا وجب أن يكون سميعا وبصيرا>>[1]. وهذه هي النتيجة التي توصل إليها السلالجي من المقدمة السابقة.

وقد احتج غير السلالجي من الأشاعرة على نفس الموضوع بأدلة أخرى قريبة في معناها من دليل أبي عمرو منها قولهم: <<إن السميع البصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير. والواحد منا سميع وبصير، فلو لم يكن -تعالى- كذلك لزم أن يكون أكمل من الله وهو محال>>[2]. ومنهم من استدل على ذلك بقوله: <<إنه -تعالى- حي، والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر، وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها، فلو لم يكن الله -تعالى- سميعا بصيرا لكان موصوفا بضدهما، وضدهما نقص والنقص على الله محال>>[3]. كما استدل جمهور الأشاعرة بالأدلة النقلية على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا. ولكن السلالجي لم يذكر إلا الأدلة العقلية تمشيا مع المنهج الذي تبناه في الخط العام "للبرهانية".

ولكن استدلال السلالجي- وغيره من الأشاعرة- على أن الله سميع وبصير تعرض لعدة انتقادات، وحتى الإيجي الأشعري طعن في ذلك الاستدلال واعتبر أنه لا يصح إلا بإثبات <<مقدمات: المقدمة الأولى: أنه حي بحياة مثل حياتنا وهذا غير صحيح، الثانية: أن الصمم والعمى

---

[1]- السلالجي – البرهانية: 3.
[2]- اليفرني – المباحث: 163.
[3]- المصدر السابق – نفس الصفحة.

ضدان للسمع والبصر، وهو غير صحيح كذلك لأن عدم ملكـه للسـمع والبصر واتصافه بعدمها ليس نقصا، وهو أول المسألة. الثالثة: أن دعوى كون المحل لا يخلو عن الشيء وضده، هي دعوى بلا دليل...الرابعـة: أنه تعالى منزه عن النقائص، والعمدة في إثبات هذه المقدمـة الإجمـاع، فليعول عليه في المسألة ابتداء، ويكفون مؤنة سائر المقدمات>>[1].

2-6-7- صفة كونه تعالى متكلما

لا نجانب الصواب إذا قلنا إن مسألة كلامه -تعالى- كانت من أهـم وأخطر المسائل التي أثيرت في تاريخ الفكر العقدي الإسلامي، إذ بسببها تطور علم الكلام وتنوعت مباحثه، وبسببها أيضا قامت الصراعات القوية والعنيفة – والدموية أحيانا[2] – بين الإسلاميين من معتزلة وأشاعرة وأهل حديث...أجل لقد كانت قضية الكلام الإلهي أبرز قضية احتـدم حولهـا النقاش إلى درجة يرى معها كثير من الباحثين أن علم الكلام لم يسم بهذه التسمية إلا بسبب الخلاف الطويل والمريـر الـذي دار حـول كلامـه – تعالى- وما يتعلق به من "خلق القرآن".

لقد اتفق المعتزلة والأشاعرة والسلفيون على أن الله – تعالى- متكلم وأن له كلاما هو القرآن. ولكنهم اختلفوا حول معنى كلامه وحقيقته، وهل هو قديم أم محدث؟ ثم هل القرآن مخلوق أم قديم؟

---

[1]- الإيجي – المواقف: 292.

[2]- وذلك حينما أخذت القضية طابعا سياسيا حين أوعز أحمد بن دؤاد وثمامة بن الأشرس المعتزليان إلى الخليفة العباسي المأمون بأن يجعل القول بخلق القرآن عقيدة رسمية للدولة يتابع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق. ومحنة أحمد بن حنبل في ذلك مشهورة.

فالقاضي عبد الجبار المعتزلي يحد الكلام بأنه: "ما حصل فيه نظام مخصوص من الحروف المتقطعة وحصل في حرفين أو حروف"، أو هو باختصار: <<ما انتظم من حرفين فصاعدا أو ما له نظام من الحروف مخصوص>>[1]، فما اختص بذلك وجد كونه كلاما، وما فارقه لم يجب كونه كلاما. فهذا هو معنى الكلام في الشاهد عند المعتزلة، وليس هناك جنس آخر من الكلام عندهم. وادعاء أن هناك كلاما نفسيا دعوى لا مستند لها لا من الضرورة ولا بالدليل. وأيضا فإن المعتزلة يرون أنه يستحيل وجود الكلام المعقول عاريا من الأصوات المتقطعة، كما يستحيل وجود الأصوات المقطعة عارية عن الكلام. لذا لا يجوز القول بوجود نوع من الكلام بدون أصوات، ولما كان الكلام يتكون من حروف وأصوات مقطعة فلابد له من محل يحدث فيه، إذ يستحيل وجود كلام لا في محل، فالكلام إذن حادث في جسم من الأجسام.

أما حقيقة المتكلم عندهم فهو من فعل الكلام، ووجد منه الكلام بحسب قصده وإرادته ودواعيه. والله سبحانه متكلم لأنه فعل الكلام وصار به متكلما، وذلك للعلم بوجود الكلام من جهته، فهو فعله. وعلى هذا فالكلام من صفات الله الفعلية لأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام – كما يقول الأشاعرة–[2]، لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام لوجب أن يكون كلام إما قديما أو حادثا، فإن كان قديما وقع إثبات قديمين وذلك ما جعل المعتزلة يرفضون القول بجواز أن يكون الله – تعالى– متكلما لنفسه أو لمعنى قائم به، فلزم أن يكون كلامه –تعالى– محدثا وبالتالي أعلنوا أن القرآن كلام الله مخلوق[3].

---

[1]- القاضي عبد الجبار – شرح الأصول: 529.
[2]- المصدر السابق – نفس الصفحة.
[3]- راجع: المغربي – الفرق الكلامية: 226 وما بعدها.

أما الأشاعرة فحد الكلام عندهم ما أوجب لمحله كونه متكلما. قال الجويني: <<إن الكلام هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات>>[1]. فحقيقة الكلام عندهم – إذن – على قسمين: كلام نفساني وكلام لساني. فالنفساني هو الذي أوجب لمحله كونه متكلما – كما يرى أبو الحسن الأشعري –، أما أبو المعالي فيرى أن الكلام النفسي هو <<الفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى>>[2].

أما الكلام اللساني فواضح، وهم يتفقون مع المعتزلة في تعريفهم له بأنه الكلام المنظم من الحروف.

وبالإضافة إلى الكلام النفساني فالكتابة بدورها تعتبر كلاما[3]، لأنها عبارة عن <<حركات الكائن، وقد يعبر بها عن الحروف المرسومة والأسطر المرقومة>>[4].

إن إثبات الأشاعرة للكلام النفسي جعلهم يعتبرون الكلام في حقيقته ليس هو تلك الأصوات والحروف، بل هذه إنما هي إشارات إلى ذلك الكلام الذي يدور بالنفس والخلد. وقد استدل الجويني على ثبوت الكلام النفساني بأن العاقل إذا أمر عبده بأمر وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا، وأيضا فإن <<قول القائل: افعل قد يتضمن استحبابا وقد يتضمن إيجابا بنفسه، فإن صورة اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة

---

[1]- الجويني – الإرشاد: 108.
[2]- المصدر السابق: 109.
[3]- باعتبار أن الكلام لفظ مشترك يطلق ويراد به المعنى النفساني ويراد به القول اللساني والكتابة، كما يراد به ما يفهمه العقل من خلال الموجودات، ويراد به الإشارة كما يراد به الكلام المرادف للمتكلم. فهناك من يرى أن الكلام حقيقة في بعض هذه المعاني دون بعض. وقال بعضهم: بل هو موضوع للقدر المشترك. انظر: اليفرني – المباحث: 164.
[4]- الجويني – الإرشاد: 3.

اللفظ في إرادة الاستحباب، إذ هو أصوات متقطعة ضربا من التقطع، والأصوات لا تختلف في انقسام جهات الاحتمالات على قطع، فيلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى في النفس ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات>>[1].

كما استدل الشهرستاني على نفس الموضوع ببعض أدلة المعتزلة أنفسهم، ذلك أنهم يرون أن المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين: أحدهما يدعو إلى معرفة الصانع وشكر المنعم واتباع الحق، والثاني يدعوه إلى خلاف ذلك. وهذان الخاطران يدلان بوضوح على قول الأشاعرة بأن هناك كلاما نفسيا هو الكلام المقصود في نهاية المطاف، إذ ليس الخاطر إلا كلاما نفسانيا[2].

ومن جهة أخرى عرف الأشاعرة المتكلم – بناء على المواقف السابقة – بأنه من قام به الكلام، وهذا يدل على أنه صفة للمتكلم (لا أنه فعله كما يذكر المعتزلة). ولتأكيد دعواهم وإبطال دعوى خصومهم يرى الأشاعرة أن الكلام عند المعتزلة هو حروف منظومة وأصوات مقطعة، ومعلوم أن الصوت أعم من الكلام، كما أن الصوت إذا قام به تسمى به المحل مصوتا. ولا يرجع حكم الصوت إلى فاعل الصوت حتى يقال هو متكلم بكلام خلقه في محل، بل يرجع حكم الصوت –وهو معنى من المعاني– إلى المحل، ويرجع حكم العقل من حيث هو فعل من الأفعال إلى الفاعل، كذلك الكلام الذي هو أخص منه[3].

---

[1]- المصدر السابق: 109 – 110.
[2]- الشهرستاني – نهاية الإقدام: 322.
[3]- المصدر السابق: 382 – 383.

وارتباطا بالخلاف الحاصل حول معنى الكلام والمتكلم وقع الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في صفة الكلام الإلهي، فإذا كان المعتزلة – كما قلنا– يعتبرونه فعلا أحدثه الله في محل وأنه حادث، فإن الأشاعرة يعدونه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، وهو ليس كلاما من جنس كلامنا المكون من أصوات وحروف[1]. وبما أن القرآن كلام الله، فهو عند الأشاعرة غير مخلوق بل هو قديم.

بعد هذا العرض العام نعود إلى استدلال السلالجي على صفة "كونه –تعالى– متكلما"، حيث نجد أنه يستدل على ثبوتها بقوله: <<وكذلك القول في الكلام...إذ كل قابل للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عنهما، فلما استحالت النقائص على البارئ –سبحانه– قطعا وجب أن يكون...متكلما>>[2]. ومعلوم أنه يقصد بكلامه المتكلم لا الكلام، لأنه إنما يتكلم في حكم اسم الفاعل، كما تحدث عن العالم والقادر والمريد...

ويظهر أن السلالجي استدل في إثبات هذه الصفات أيضا بطريقته في إثبات السمع والبصر، ألا وهي طريقة نفي النقص أو الآفة عنه – سبحانه–. فالسلالجي يرى أنه – تعالى– حي، والحي يصح وصفه بالكلام أو بضده وهو الخرس، وبما أن الخرس نقص فيستحيل على البارئ أن يتصف به، فتعين اتصافه بالكلام ضرورة لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده. قال اليفرني:<<أما إنه –تعالى– حي فقد تقدم، وأما إن كل حي قابل لهذه الصفة أو لضدها فلامتناع اتصاف الموتى بها. وأما إن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، فلأنه لو خلا عن الضد

---

[1]- راجع الإسفراييني – التبصير: 167.
[2]- السلالجي – البرهانية: 3.

للزم الخلو عن النقيضين وذلك محال. وأما إن الكلام صفة كمال فقد اتفق عليه العقلاء. وما إن ضده نقص هو الخرس فمعلوم بالضـــرورة. وأمـــا وجوب اتصافه -تعالى- بالكلام فلما قدم من أن كل ناقص جائز محتاج، وقد تقدم أن البارئ - تعالى- واجب الوجود فلا يكون ناقصا. والإجماع أيضا يدل على نفي النقائص عنه - تعالى->>[1].

هذا إذن هو تفصيل دليل السلالجي في إثبات أن الله -تعالى- متكلم، وهذا لا يعني أن ما استدل به أبو عمرو هو الدليل الوحيد للأشاعرة فـــي الموضوع، كلا بل هناك طرق أخرى من أهمها قـــول بعضـــهم: إن الله - تعالى- ملك مطاع، والمطاع هو الذي له الأمر والنهي، ومنها أن من الجائز الواقع إرسال الرسل، وذلك لا يكون إلا بالخطاب بـــين الرســـول والمرسل. فصارت الرسالة فعلا دالا على الكلام كما دلت سائر الأفعـــال على الصفات. وهناك أدلة وطرق أخرى يمكن الرجوع إليها في مظانها.

2-6-8- صفة كونه تعالى مدركا

لم يثبت أكثر المتكلمين هذا الحكم ضمن الصفات المعنوية، واكتفـــوا بالأحكام السبعة السابقة، معتبرين أن الإدراك يندرج مع العلم. ودلـــيلهم على ذلك أنه لو لم يكن الإدراك بلا علم، فيكون رائيا للشيء لامسا لـــه غير عالم بوجوده. وإذا فقد العلم بوجوده جامعه الشك في وجـــوده مـــع رؤيته ولمسه، وذلك محال، فالقول بأنه ليس بعلم محال.

بينما ذهب الجويني والسلالجي وغيرهما إلى إثبات هذا الحكم متميزا عن العلم، حيث ذكروا أنه حكم ثامن من أحكامه تعالى المعنويـــة. وقـــد

---

[1]- اليفرني – المباحث: 165.

استدلوا على رأيهم بعدة حجج ووجوه: أحدها أن الإدراك يتعلق بالموجود والمعدوم، وثانيها أن الإدراك يوجد بدون العلم، وذلك كما في الطفل الصغير والبهيمة، وقد يوجد العلم بدون الإدراك في الأعمى فإنه يعلم الأشياء ولا يدركها[1].

وعلى العموم فإن المتكلمين اختلفوا في تحديد معنى الإدراك، فهناك من منع حده بدعوى أنه من الألفاظ المشتركة، أو لأجل ما امتنع تحديد العالم به. وهناك من حده بأنه: "معنى يقوم بجزء من العين". وقيل: "هو العلم الذي يحصل العلم الضروري عنه"[2]. وهذان التعريفان يتعلقان بالشاهد، ولا يمكن وصفه -تعالى- بهما قطعا[3].

أما المدرك فهو – عند الأشاعرة القائلين بإثبات الإدراك -:"من له الإدراك"، وقال بعض المعتزلة: <<المدرك هو الذي لا آفة به>>[4]. قال القاضي عبد الجبار: <<عند شيوخنا البصريين أن الله -تعالى-..مدرك للمدركات وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا، وأما عند مشايخنا البغداديين فهو أنه -تعالى- مدرك للمدركات على أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا>>[5].

وينقسم الإدراك عند الأشاعرة -القائلين به- إلى ستة أقسام: إدراك السمع، وإدراك البصر، وإدراك الشم، وإدراك الذوق، وإدراك اللمس، وإدراك النفس، وهو الذي يقع اختراعا وابتداء من غير حاسة من

1- المصدر المتقدم: 169.
2- الجويني – الإرشاد: 157 وما بعدها.
3- اليفرني – المباحث: 168.
4- قال ذلك ابن الجبائي، انظر: الجويني – الإرشاد: 157.
5- القاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة: 168. وراجع له أيضا: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد دراسة وتحقيق لمحمد عمارة) ط: دار الشروق القاهرة: 1408هـ/1988 م ص: 211.

الحواس. والمقصود من الحواس المعاني دون محالها، فاللمس "عبارة عن تماس جسمين"، والشم "عبارة عن اتصال أجزاء من المشموم بالخيشوم"، والذوق "عبارة عن اتصال أجزاء المذوق باللسان"...وهذه الأوصاف في حقه – تعالى– محال. بل الإدراكات لله – تعالى عندهم– لا إلى اتصال ولا إلى انفصال، ولا يلزم من ثبوت هذه الإدراكات لله أن يكون شاما ولا ذائقا ولا ماسا، فإن هذه الصفات صفات الأجسام، وليس ذلك هو الإدراك، فالشم شيء والإدراك غيره، وكذلك الذوق واللمس[1].

قال السلالجي: <<وكذلك القول في الإدراك...إذ كل قابل للنقيضين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عنهما...فلما استحالت النقائص على الباريء –تعالى– قطعا وجب أن يكون...مدركا>>[2]. هكذا يثبت السلالجي أن الله مدرك وبنفس طريقته في نفي النقيصة عنه سبحانه. فقد أثبت أبو عمرو لله هذا الحكم – كما أثبت كونه سميعا وبصيرا أو متكلما– لأنه سبحانه متصف بصفات الكمال، والإدراك واحد منها. فلو لم يكن – تعالى– مدركا لوجب أن يكون غير مدرك، وهذا محال لأن النقص يدفع إلى الافتقار المفضي إلى حدوث والجواز، والله –تعالى– واجب الوجود، فنتج –عند السلالجي– أن الله مدرك لا محالة.

إنه بإثبات هذه الصفة يكون السلالجي قد انتهى من استدلاله على إثبات الصفات المعنوية الثمانية. ولعل أكبر ملاحظة نسجلها هنا هي أنه عمل على تقسيمها على ثلاثة أصناف. الصنف الأول استدل بمتعلقاته وهو صفات (كونه تعالى عالما وقادرا ومريدا)، فاستدل على قدرته

---

[1]- راجع اليفرني: المباحث 168 – 169.
[2]- السلالجي – البرهانية: 2 – 3.

بإيجاد الفعل، وعلى علمه بإتقان الفعل وأحكامه، وعلى الإرادة بتخصيص الفعل بأحد الجائزات عليه.

الصنف الثاني وهو ما لا تعلق له بشيء من المصنوعات: وهو (كونه تعالى حيا)، فاستدل عليه بدلالة الشرط على المشروط، إذ من المحال حصول العلم والقدرة والإرادة من غير الحي.

أما الصنف الثالث من الصفات المعنوية وهو ما لا تأثير له في شيء من الحادثات وهو: (كونه -تعالى- سميعا، وبصيرا، ومتكلما، ومدركا) فاستدل على ثبوته بطريق التنزيه، لأن وجودها كمال، وعدمها نقص، والنقص على الله محال، واتصافه بالكمال واجب، فوجب اتصافه بأنه سميع، وبصير، ومتكلم، ومدرك[1].

2-7- صفات المعاني

عرفنا أن الصفات عند السلالجي ثلاثة أقسام: صفات نفسية، وصفات معنوية، ثم صفات المعاني. ولما كانت هذه الأخيرة صفات منازعا فيها مع الخصوم فقد أرجأ أبو عمرو الحديث عنها إلى أن يتسنى له تأكيد ما وقع الاتفاق عليه. فبعد انتهائه من الحديث عن النفسية والمعنوية نجده يخصص فصلا للحديث عن هذه الصفات تحت عنوان <<الصفات الأزلية>>.

[1]- اعتبر المديوني أن الإدراك يتضمن ثلاث صفات وهي: اللمس، والذوق، والشم، ولذلك اعتقد أن الصفات المعنوية التي أثبتها السلالجي في البرهانية تصل إلى عشر صفات بدلا من الثمانية التي ذكرناها خلال ما تقدم من هذا المبحث. انظر: شرحه للبرهانية: 401 – 402.

عرف أصحاب السلالجي الصفات الأزلية أو صفات المعاني بأنها: <<عبارة عن كل صفة قائمة بالموصوف موجبة له حكما>>، أو هي: <<المعاني الموجبة للأحوال>>[1]، ومثالها العلم، والقدرة، والإرادة، أي الصفات السبعة أو الثمانية التي نازع المعتزلة في ثبوتها.

لقد تعرض السلالجي في "برهانيته" – كبقية الأشاعرة – لإثبات هذه الصفات بالدليل العقلي ثم انتقل بعد ذلك إلىالبرهنة على قدمها. وقبل أن نعرض لآرائه وأدلته في المسألة يلزم أن نقف برهة مع "خصوم" الأشاعرة من أجل معرفة الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى نفي هذه الصفات.

2-7-1- المعتزلة ونفي الصفات

رد القاضي عبد الجبار على سؤال طرحه عليه أحد التلاميذ متعلق بعلم الله وقدرته، وهل الله –تعالى– عالم بعلم، قادر بقدرة، أم لا؟ فقال: <<نقول: هو قادر حي سميع بصير قديم لذاته لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصح لأجله أن يستحق لهذه الصفات، ولو كان لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجا في كونه عالما إلى ذلك كالواحد منا، ولو لم يوجد إلا بموجب لكان محتاجا إلى فاعل كالواحد منا. وقد ثبت أنه غني من جميع الوجوه، ولا تجوز عليه الحاجة>>[2]. ثم تابع القاضي كلامه موضحا أن الله لم يزل عالما ولا يزال كذلك عالما لكل معلوم، ولو كان الله يعلم بعلم – عنده – لكان قدر علومه كالواحد منا، وأيضا لجاز عليه الجهل كالواحد منا...وذلك – في نظره – باطل. وهكذا مضى هذا شيخ المعتزلة

1- اليفرني – المباحث: 136.

2- القاضي عبد الجبار – المختصر في أصول الدين: 213.

يقدم الأدلة لنصرة رأي مذهبه في القضية مبينا أنه لو كان لله علما به علم فإن ذلك العلم إما أن يكون قديما أو محدثا. فلو كان محدثا لأدى إلى أن يكون أحدثه من قبل أن يعلمه، ومن ليس بعالم لا يجوز أن يفعل العلم، وهو فاسد. ولو كان قديما للزم أن يكون وجوده واجبا يستغني عن موجد وفاعل فيؤدي إلى أن يكون العلم مساويا لله في الإلهية، وأن لا يكون الله عز وجل بأن يكون إلها أولى من علمه وقدرته القديمين. وخلص إلى أن <<فساد ذلك يبين أنه -تعالى- عالم لذاته، وقادر لذاته، -على ما قلناه- >>[1].

إن المعتزلة عموما يرون -إذن- أن الله لما وجب كونه عالما واستحال عليه الجهل، -عكس المخلوق الذي يكون علمه جائزا ويجوز عليه الجهل-، وجب استغناؤه عن علم يعلم به، كما يجب أن يستغني عن فاعل، وقد عزز المعتزلة رأيهم بأنه لو أثبتنا لله علما به علم وقدرة بها قدر قياسا على الشاهد، وجب أن يكون علم الله في قلبه، وأن يكون ذا قلب وجوارح كأحدنا وهذا محال[2].

إن ما ذكره القاضي وغيره هنا يعكس الموقف الخاص المعتزلة من الصفات الأزلية (صفات المعاني)، حيث إنهم منعوا إثباتها باستثناء إثبات صفتي الكلام والإرادة، وذكروا أن الكلام الإلهي حادث، واختلفوا في الإرادة فنفاها النظام والكعبي وقالا: إذا قلنا إن الله أراد من العبد شيئا أردنا به أنه أمره، وذهب معتزلة البصرة إلى أنه -تعالى- مريد بإرادة حادثة لا في محل[3].

---

[1]- المصدر السابق: 213 وراجع أدلة المعتزلة بتفصيل عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول: 183 وما بعدها.
[2]- نفس المصدرين السابقين والصفحات.
[3]- البغدادي – أصول الدين: 90 – 91.

واختلف المعتزلة في فائدة وصفه -تعالى- بأنه عالم قادر، فقال النظام: إن معنى وصفه بأنه عالم يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وقال العلاف أي أنه -تعالى- عالم بعلم هو هو[1] - أي هو نفسه -، فألزمه البغدادي والأشاعرة أنه <<إذا كان علمه وقدرته نفسه أن يكون نفسه علما وقدرة...وإذا كان نفسه علما وقدرة استحال كونه عالما قادرا لأن العلم لا يكون عالما والقدرة لا تكون قادرة>>. كما ألزموه أيضا: <<أنه إذا كان علمه نفسه وقدرته نفسه أن يكون علمه قدرته وأن تكون معلوماته كلها مقدورة له، وهذا يوجب كون ذاته مقدورا له كما كان معلوما له>>[2].

أما أبو علي الجبائي فإن الله عنده يستحق الصفات الأربعة التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته أو لنفسه[3]. قال البغدادي: <<فألزمه أصحابنا أن يكون نفسه علما وقدرة لأن حقيقة العلم بما به يعلم العالم والقدرة ما بها يقدر القادر>>[4].

ولما لاحظ أبو هاشم الجبائي المأزق الذي وقع فيه متقدموه من المعتزلة بسبب رفضهم القول بالصفات الأزلية وفشلهم في محاولة تفسير العلاقة بين الذات والصفات، أعلن - كما سبق أن قلنا- أن الله عالم لكونه على "حال"، وقادر لكونه على "حال"، وذكر بأن لكونه عالما بكل معلوم "حالا" دون "الحال" التي لأجلها كان عالما بالمعلوم الآخر، وكذلك لكونه قادرا على كل مقدور، حال لا يقال إنها الحال التي لكونها عليها

1- القاضي عبد الجبار - شرح الأصول: 183.
2- البغدادي - أصول الدين: 91.
3- القاضي عبد الجبار - شرح الأصول: 182. والبغدادي- أصول الدين: 92.
4- البغدادي- المصدر السابق: 92.

كان قادرا على المقدور الآخر،...وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، ولا أشياء ولا مذكورة. قال البغدادي: <<وهذا مذهب لا يعقله هو نفسه فكيف يناظر في تصحيحه>>[1].

لقد أجمل لنا الشهرستاني قول المعتزلة في الصفات الأزلية فقال: <<صارت المعتزلة إلى أن البارئ تعالى حي عالم قادر لذاته لا بعلم وقدرة وحياة، واختلفوا في كونه سميعا بصيرا متكلما على طرق مختلفة. وأبو الهذيل العلاف انتهج مناهج الفلاسفة، فقال البارئ -تعالى- عالم بعلم هو نفسه، ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول>>[2].

إن موقف المعتزلة من الصفات المعنوية ينسجم مع موقفهم العام من التوحيد والتنزيه المطلق، فقد دفعهم خوفهم من مشابهة النصارى في القول بالأقانيم إلى اعتبار الصفات عين الذات غير مغايرة لها. فالصفات الإلهية عندهم ليست حقائق مستقلة، وإنما هي اعتبارات ذهنية، إذ أنه يمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد دون أن ينشأ عن ذلك تعدد في ذاته..فنحن نقول عن الله عالم ونعني إثبات علم هو ذاته سبحانه وننفي به الجهل عنه، ونقول قادر فنثبت قدرة هي ذاته وننفي العجز عنه...إن الله تعالى – عندهم – حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على الذات، لأن إثبات صفات زائدة على الذات يؤدي القول بإلهين...وبالتالي الوقوع في الشرك ومشابهة النصارى.

1- نفس المصدر والصفحة.

2- الشهرستاني – نهاية الإقدام: 180.

هذا هو الموقف المعتزلي من صفات المعـــاني، فمـــا هـــو موقـــف الأشاعرة المثبتين لها؟ وما أدلتهم على ذلك؟

2-7-2- أدلة القائلين بثبوت الصفات

يذكر الشهرستاني أن جماعة كبيرة من أهل السلف كانوا يثبتـــون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصـــر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقـــون بين صفات الذات وصفات الأفعال، كما أثبتوا الصـــفات الخبريـــة مثـــل اليدين والوجه...إلخ. وقد سميت هذه الجماعة "الصفاتية" مقابل المعتزلـــة الذين سموا "معطلة" بسبب نفيهم لتلك الصفات. ثم يذكر الشهرســـتاني أن بعض هؤلاء السلفيين غالوا في إثبات الصفات حتى وقعوا في التشـــبيه، وأن بعضهم اقتصروا على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر، فانتقلت جماعة إلى تأويل الصفات الخبرية على وجـــه يحتملـــه اللفـــظ، وتوقف بعضهم عن التأويل.

ولما انتهى الزمن إلى عبد الله بن ســـعيد الكلابـــي وأبـــي العبـــاس القلانسي والحارث المحاسبي الذين كانوا من"الصفاتية العقلانيين" قـــاموا يدافعون عن آرائهم في إثبات الصفات ضدا علـــى المعتزلـــة، وبالتـــالي أثبتوها مع قولهم بالتأويل، وصنفوا في ذلك ودرسوا حتى التحق بهم أبو الحسن الأشعري – إبان رجوعه عن الاعتزال – فأيد مقالتهم بالمنـــاهج الكلامية، فصار مذهبه – كما يقول الشهرستاني – مذهبا لأهـــل الســـنة والجماعة <<وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية>>[1].

---

[1]ـ الشهرستاني – الملل والنحل، تح: عبد العزيز محمد الوكيل، ط: دار الفكر، بيروت، (د-ت): 92 – 93.

يقول البغدادي: <<أصحابنا يجمعون على أن الله تعالى حي بحياة، وقادر بقدرة، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بإذن، وباصر ببصر وهو رؤيته لا عين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف. وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة>>[1]. واتفق الأشاعرة أيضا على أن هذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه ولكنهم اختلفوا في البقاء، فمنهم من قال: إنه -تعالى- باق ببقاء ومنهم من قال: إنه باق بنفسه. يقول الإسفراييني: <<إنه لا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم أن يقال إنها هي أو غيره، ولا هي هو ولا هي غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة، وأنها تباينه أو تلازمه، أو تتصل به أو تنفصل عنه، أو تشبهه أو لا تشبهه، ولكن يوجب أن يقال إنها صفات له موجودة به قائمة بذاته مختصة به>>[2].

لقد استدل الأشاعرة على إثبات الصفات الأزلية بأدلة وطرق متعددة، ولكن بعض الباحثين حصرها في خمسة طرق: الطريق الأول: أن يقال إن الصفات المعنوية السبع أو الثمان (أو العشر على رأي البعض) تثبت بالدلائل السمعية، قالوا لقد ظهرت المعجزات على يد النبي -صلى الله عليه وسلم-، دالة على صدقه فيما أبلغه عن ربه. وجملة ما أخبر، خبر وطلب وما يثبت بهما وهو الإجماع. فأما الخبر فهناك آيات كثيرة تثبت هذه الصفات لله -سبحانه-، وأما الطلب فآيات كثيرة تدل

[1]- البغدادي – أصول الدين: 90 وللتأكد من هذا الإجماع انظر: الأشعري – اللمع: 89 وما بعدها، ورسالة إلى أهل الثغر، تح: عبد الله شاكر الجنيدي، ط: مكتبة العلوم والحكمة، المدينة: 1988: 214 وما بعدها والباقلاني – التمهيد: 228 وما بعدها، والإنصاف: 58 وما بعدها، والجويني – الإرشاد: 91 وما بعدها، والشامل: 625 وما بعدها، واللمع: 99، والغزالي – الاقتصاد: 84 وما بعدها، والرازي – المطالب: 223/3 وما بعدها، والمحصل: 260 والمسائل الخمسون: 50 وما بعدها، والإيجي – المواقف: 279 – 280، والتفتازاني – شرح العقائد: 36 وما بعدها، وانظر: المتولي الشافعي – الغنية في أصول الدين. تح: هماد الدين أحمد حيدر. ط: مؤسسة الكتب الثقافية بيروت: 1406هـ/1987م ص: 90 وانظر: أبو المعين النسفي – التمهيد: 21 وما بعدها، والقاضي أبو يعلى الحنبلي – كتاب المعتمد: 44.

[2]- الإسفراييني – التبصير: 165.

على تلب أحكامه بأوامره ونواهيه. وأما الإجماع فإن الأمة أجمعت – من أهل السنة – على أن الله موصوف بهذه الصفات.

الطريق الثاني: أن هذه الصفات تثبت إذا نفينا عن الله النقائص (وقد تحدثنا عن هذا الدليل في الصفات المعنوية).

الطريق الثالث: يستدل به على ذلك بدلالة الفعل (وقد تقدم الحديث عن ذلك أيضا).

الطريق الرابع: الجمع بين نفي النقائص والاستدلال بآثار الفعل (كما فعل السلالجي في إثبات الصفات المعنوية).

الطريق الخامس: هو اعتبار الغائب بالشاهد بالجوامع الأربعة[1]. وهذا الطريق هو الذي سلكه جل الأشاعرة في إثبات الصفات الأزلية، ومن بينهم السلالجي.

يقول السلالجي: <<الدليل على ثبوت الصفات الأزلية العلة والحقيقة، فمهما ثبت حكم معلل بعلة وجب طردها شاهدا وغائبا، ولو جاز ثبوته من غير علة لوجوبه لجاز ثبوت العلة من غير حكمها. وقد تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلل بالعلم، وكذلك القول في الحقيقة، فمهما ثبتت حقيقة في المحقق وجب طردها شاهدا وغائبا. وقد تقرر في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به العلم، إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره، وكذلك القول في جميع الصفات>>[2].

---

[1]- اليفرني – المباحث: 170 وانظر أيضا السملالي – تقييد البيان: 108.
[2]- السلالجي – البرهانية: 3.

يبدو جليا أن السلالجي – كما ذكرنا منذ وهلة – سلك الطريقة الخامسة في إثبات صفات المعاني، وهي التي تقوم على الجمع بين الشاهد والغائب أو قياس الغائب على الشاهد عن طريق جامعي: "العلة" و"الحقيقة". إلا أن ما يلزم توضيحه في بادئ الأمر أن الجوامع التي تجمع الشاهد بالغائب– كما يذكر الجويني– لا تقتصر على العلة والحقيقة، بل يضاف إليها جامع "الشرط" وجامع "الدليل"[1]، فيكون مجموعها أربعة. وقد زاد أبو الحجاج بن نموي (وهو أحد تلامذة السلالجي المتقدمين) أربعة جوامع أخرى هي: الوضع اللغوي، والحكم العقلي، والمستحيل العقلي، والواجب العقلي[2]. وقد تساءل بعض شراح "البرهانية" عن سبب اكتفاء أبي عمرو بذكر جامعي "العلة" و"الحقيقة" وإهمال "الشرط" و"الدليل"، وأرجعوا ذلك إلى الهم الاختزالي الذي كان يسيطر على السلالجي في عمله "بالبرهانية"، فاكتفى بذلك لأن "العلة" و"الحقيقة" مطردتان منعكستان بخلاف "الشرط" و"الدليل"[3]، فاكتفى بالأهم.

ولفهم استدلال أبي عمرو هنا يلزم التذكير بأن إثبات صفات المعاني بطريق اعتبار الغائب بالشاهد بالجوامع الأربعة متوقف على إثبات "الحال". وقد سبق أن عرفنا الحال وذكرنا آراء الأشاعرة المثبتين لها وأدلتهم على ذلك. ولا داعي للتذكير بأن السلالجي قد اقتدى بالجويني في إثبات الأحوال، معتمدا على أهم آرائه ومواقفه المبثوثة في كتاب "الإرشاد".

إن إثبات الصفات الأزلية في نظر السلالجي يقوم على أساس القياس العقلي (قياس الغائب على الشاهد)، ورغم أن "كلامه" في "البرهانية"

---

[1]- الجويني – الإرشاد: 94. انظر كذلك: الشهرستاني – نهاية الإقدام: 182.
[2]- انظر: المجهول – شرح البرهانية: 95.
[3]- اليفرني – المباحث: 174. والجزولي – المختصر: 85.

يوحي بأن دليل ذلك هو العلة والحقيقة، إلا أن العلة والحقيقة إن همـا إلا ركنان من أركان القياس السابق. إذ أن أركان القياس عند علماء الأصول أربعة وهي: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصـف الجـامع بـين الأصل والفرع. فالأصل كقولنا مثلا: حقيقة العالم في العالم المشاهد أنـه من قام به العلم، والفرع هو ثبوت العلم لله (المختلف فيـه)، فوجـب أن يكون الله عالما بعلم قياسا على الشاهد، و"الوصف الجامع" بين الشـاهد والغائب هو العلم. فعلى هذا نفهم أن "العلة" و"الحقيقـة" بالإضـافة إلـى "الشرط" و"الدليل" هي الأوصاف الجامعة التي تسمح بقياس الغائب علـى الشاهد عند المتكلمين.

وقد عرف المتكلمون العلة بأنها: <<الصـفة القائمـة بالموصـوف الموجبة له حكما>>[1]. واشترطوا فيها ثمانية شروط وهي: أول: أن تكون موجودة (احترازا من العدم)، ثانيا: أن تكون صفة (احترازا من الذوات)، ثالثا: أن تكون قائمة بمن له الحكم (إذ لو تعدت الصفة في إيجابها غيـر محلها الذي قامت به لما كانت بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره)، رابعا: أن تكون مطردة منعكسة (معنى طردها لزوم الحكم عند ثبوتهـا، ومعنى عكسها انتفاء الحكم عند انتفائهـا)، خامسـا: أن تكـون متحـدة (احترازا من أن تكون مركبة مما يؤدي إلى الوقـوع فـي السفسـطة)، سادسـا: أن تكـون مناسـبة (وإلا أوجـب العلـم القادريـة والقـدرة العالمية..وهكذا)، سابعا: أن تكون مقارنة لمعلولها: (وإلا لـزم تخلـف المعلول عن علته، وذلك نقض لها)، ثامنا: تكون معلولة (وإلا لافتقـرت إلى علة أخرى فيلزم التسلسل)[2]...هذه إذن هي الشـروط التـي يتحـتم

---

[1]- الخفاف – شرح البرهانية: 32.

[2]- ذكر الخفاف والمجهول والمديوني ستة شروط للعلة بينما أضاف اليفرني والجزولي صفتين إلى الستة لتصبح شروط العلة عند الأخيرين ثابتة. انظر : الخفاف – الشرح: 32 – 33 واليفرني – المباحث: 172 – 173، والجزولي – المختصر: 86 – 87 والمديوني – الشرح: 428 وما بعدها والمجهول – الشرح: 69 – 70.

توفرها في العلة – عندهم – لكي تلازم العلة المعلولة ولكي يصح القياس على أساسها.

قال السلالجي: <<مهما ثبت حكم معلل بعلة وجب طردها شاهدا وغائبا...وقد تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلل بالعلم>>[1]، ومفهوم كلامه أنه إذا كان الحكم بأن العالم عالم معلل بالعلم في الشاهد (وهو أمر متفق عليه حتى مع الخصوم)، ثم لما كان الله عالما (وهذه القضية متفق عليها أيضا)، فطردا للعلة العقلية يلزم القول بأن الله عالم بعلم، لأنه لو لم تطرد العلة لبطل كونها علة مع العلم بكونها علة وذلك محال.

ولما كان المعتزلة يرون أن الحكم القديم والواجب لا يعلل – كما سبق أن عرفنا مع القاضي عبد الجبار –، أي أنه لما كان الحكم واجبا لله، فإنه لا ينبغي تعليله كشأن الحكم الحادث، لأن هناك فرقا بينهما ولا يلزم عند المعتزلة طرد العلة فالحكم الواجب مستغن بوجوبه عن التعليل، حيث يثبت دون علة لوجوبه. أما حكم الحادث فإنه مفتقر إلى التعليل لأنه وصف لمحدث. فكما أن المحدث يفتقر إلى مقتض، فكذلك الحكم إذا كان حادثا. فرد عليهم السلالجي: << لو جاز ثبوته [يعني الحكم] من غير علة لوجوبه، لجاز ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها>>[2]. يعني لو جاز ثبوت الحكم من غير علته التي توجبه بسبب وجوبه، لجاز أيضا ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها– أي لوجوب العلة–. فكما ثبت الحكم لوجوبه – على رأي المعتزلة – فكذلك يلزم عند السلالجي ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها. إلا أن ثبوت العلة من غير حكمها أمر

[1]- السلالجي – البرهانية: 3.
[2]- المصدر السابق- نفس الصفحة.

محال (باتفاق بين المختلفين) نظرا لما فيه من عدم اطرادها، وإذا استحال ثبوت العلة من غير حكمها، استحال أيضا ثبوت الحكم من غير علتـــه[1].
قال الخفاف في شرح كلام السلالجي هذا: <<إنه لو جاز كون البـــارئ – تعالى – عالما من غير علم لوجوبه لجاز ثبوت العلم من غير أن يكون المتصف به عالما لوجوبه، إذ لا فرق بين إثبات الحكم ونفي الموجب له الذي هو العلم، والحكم الذي هو كونه عالما إن كان يجوز نقض العلـــل ومنع اطرادها وحصول الموجب عن غير موجب محال، فكذلك حصول الموجب من غير موجب للتلازم العقلي بين العلة والمعلول>>[2].

لقد خصص الجويني فصلا كاملا للرد على المعتزلة في قضية تعليل الواجب، ورد عليهم بأدلة كثيرة معتبـــرا كلامهـــم مجـــرد <<دعـــوى عرية>>، وأنهم إنما عولوا على الجواز ثم عكسوا الجواز وزعمـــوا أن الواجب لا يعلل وهو – في رأيه – تعويل فاسد طردا وعكسا، لأن تعليل الجائز يبطل بالوجود، فإنه جائز للحوادث وهو غير معلل. وأما قـــولهم بأن الواجب يستقل بوجوبه فباطل بأشياء منها: أن العالم عالم شـــاهدا إذا ثبت فقد التحق بالواجبات، من حيث لا ينتفي ما وقع حتى يصير كأنه لم يقع، فيجب أن لا يكون الحال الواقع معللا.... ومنها كون العالم عالمـــا المعلل بالعلم، فإذا ألحقوا الحال – الذي فيه النزاع – بالصفات الواجبـــة التابعة للحدوث وأخرجوه عن كونه مقدورا ولم يخرجوه عن كونه معلولا فدل مجموع، ذلك على أن الوجوب لا ينافي التعليل. وأيضـــا فالمعتزلـــة طردوا الشرط شاهدا وغائبا وحكموا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه

[1]- راجع المديوني – الشرح: 638 وما بعدها.
[2]- الخفاف – الشرح: 34.

حيا، ثم قضوا بذلك في كونه عالما قادرا، فإذا لم يفصلوا بـين الواجـب والجائز في حكم الشرط لم يسغ لهم الفصل في حكم العلة[1]...

أما الجامع الثاني بين الشاهد والغائب في القياس العقلي عند السلالجي فهو "الحقيقة". وحقيقة الشيء <<حده الذي يمتاز به عن غيره>>[2]، وقال اليفرني: <<الحقيقة تطلق بإزاء ثلاثة معان: أحدها: أن يراد به خاص وصف الشيء الذي يتميز به عن غيره، والثاني: أن يراد به خاص وصف الشيء ذاته وصفاته، الثالث: أن يراد به اللفظ الدال على معقوله كله>>[3]. غير أنه أشار إلى أن مفهوم الحقيقة عند المتكلمين – كما قلنا– هي "الحد". فالحد والحقيقة عندهم شيء واحد. ولما كان الأمر كذلك فقد اشترط في الحقيقة ما يشترط في الحد من الاطراد والانعكاس. مثال ذلك: إذا قيل ما حقيقة العالم؟ فيقال: من قام به العلم. فقولنا من قام به العلم مطرد يلزم من وجوده وجود المحدود، ومنعكس أي يلزم من عدمه عدم المحدود[4].

قال السلالجي: <<وكذلك القول في الحقيقة فمهما ثبتت حقيقة في المحقق وجب طردها شاهدا وغائبا، وقد تقرر في حقيقة العالم من قام به العلم...>>[5]. فالسلالجي يرى أنه لما لزم وجوب طرد العلة وعكسها وجب الحكم أيضا بطرد الحقيقة وعكسها. فإذا ثبتت حقيقة في الشاهد المحقق وجب اطراد ذلك شاهدا وغائبا، لأنه لو لم يكن الأمر كذلك في الغائب لتطرق الشك إلى ما علمت صحته في الشاهد. فإذا ثبت أن حقيقة

---

[1]- الجويني – الإرشاد: 96 – 97 وانظر إجابات قريبة من هذا عند الشهرستاني – نهاية الإقدام: 183 وما بعدها.
[2]- الخفاف – الشرح: 34.
[3]- اليفرني – المباحث: 173.
[4]- نفس المصدر والصفحة.
[5]- السلالجي – البرهانية: 3.

العالم من قام به العلم استحال ثبوت عالم لا علم له لاستحالة ثبوت محقق دون حقيقة. ثم أضاف السلالجي مستدلا: <<إذ لو لم تقم به لما كانت بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره>>[1]. وهذا يعني أن الصفة الموجبة الحكم للموصوف يجب أن تكون قائمة به لتحقق نسبة الحكم للموصوف بها. ولو كان الحكم اللازم للذات موجبا عن صفة غير قائمة للذات الموجبة لها الحكم، لم يتخصص لها محل عن محل، لأن نسبة الصفة الموجبة للحكم إلى محل لم تقم به تستوي في نسبتها إلى كل محل هي غير قائمة بها، فلذلك كان ينبغي أن توجب حكمها لكل جواهر العالم دفعة واحدة، وهذا محال عند المتكلمين. وإذا كان البارئ -تعالى- عالما بالحقيقة وجب اتصافه بالمعنى الموجب لذلك الحكم حملا للغائب على الشاهد، وإلا لما كان موصوفا به حقيقة. قال اليفرني: <<إن كون العالم عالما في الغائب إنما كان كذلك لقيام العلم به، لأنه لو لم يقم به وقام بغيره -على ما قاله المخالف- وأوجب له حكما، لم يكن وجه لاختصاصه بوصف كونه عالما، ولكان من قام به ومن لم يقم به سواء فتختلط الحقائق، فيقال فيمن هو عالم غير عالم، وفيمن ليس بعالم عالم>>[2].

ثم قال السلالجي: <<وكذلك القول في جملة الصفات>>[3]، يعني أن سائر الصفات من قدرة وإرادة وحياة وسمع وبصر وكلام وإدراك يصح إثباتها بطريق العلة والحقيقة...

[1]- نفس المصدر والصفحة.
[2]- اليفرني – المباحث: 176.
[3]- السلالجي – البرهانية: 3.

لقد أغفل السلالجي – كما ذكرنا – جامعي "الشرط" و"الدليل" في استدلاله البرهاني، ومضمن كلام الأشاعرة فيهما أن الشرط يجمع به بين الشاهد والغائب إذا ثبت <<كون الحكم مشروطا بشرط شاهدا ثم ثبت مثل ذلك الحكم غائبا، فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد، وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيا، فلما تقرر ذلك شاهدا اطرد غائبا>>[1].

وأما "الدليل" فهو "المعلوم الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري"، وقيل هو: <<الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول>>[2]. وقد اتفق المتكلمون على اطراده واختلفوا في انعكاسه، والذي عليه أكثر المتكلمين أنه لا ينعكس. ويجمع ب"الدليل" بين الغائب والشاهد – كما يرى الجويني –<<إذا دل دليل على مدلول عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا، وهذا كدلالة الإحداث على المحدث>>[3].

وإذا كان السلالجي قد اختار هذا المسلك القياسي (قياس الغائب على الشاهد) لإثبات اتصاف البارئ بالصفات الأزلية (صفات المعاني)، فإنه مما ينبغي التنبيه عليه أن هذا المسلك لم يحظ بالإجماع في موازين المتكلمين– بما فيهم الأشاعرة – بل نجد كثيرا منهم قد طعنوا في الاستدلال به باعتبار أن قياس الغائب على الشاهد ضعيف في البرهنة، والجويني نفسه أنكر هذا المسلك في كتاب "البرهان"، وضعفه[4] (رغم أنه كان من كبار المدافعين عنه في "الإرشاد" و"الشامل").

---

[1]- الجويني – الإرشاد: 94.
[2]- اليفرني – المباحث: 70.
[3]- السلالجي – البرهانية: 3.
[4]- الجويني – البرهان: 100/1.

وقد أرجع بعضهم علة المنع والتضعيف فيه إلى أن هذا القياس لا يفيد العلم، والمطلوب في هذه المسائل إنما هو العلم فحصل الافتراق، ومنهم من قال لا مشابهة بين القديم والحادث وإذا انتفت المشابهة امتنع اعتبار الغائب بالشاهد[1].

وقد تعرض الإيجي لأدلة الأشاعرة في إثبات الصفات وعرض دليل قياس الغائب على الشاهد بالجوامع المذكورة ثم قال عنه: <<وقد عرفت ضعفه، كيف والخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات غائبا وشاهدا...>>[2].

2-7-1- الدليل على قدم الصفات الأزلية

بعدما انتهى السلالجي من الاستدلال على ثبوت الصفات الأزلية بالطريقة المتقدمة، انتقل إلى الحديث عن قدم هذه الصفات فقال: <<فخرج من ذلك أن البارئ -سبحانه وتعالى- حي بحياة قديمة، عالم بعلم قديم، قادر بقدرة قديمة، مريد بإرادة قديمة، سميع بسمع قديم، بصير ببصر قديم، متكلم بكلام قديم، مدرك بإدراك قديم، إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه>>[3]. إن المتبادر إلى الذهن من خلال هذا الكلام أن السلالجي بنى على تلازم العلة والمعلول، والحقيقة والمحقق مسألتين أو نتيجتين: الأولى: ثبوت الصفات الأزلية، والثانية: إثبات قدمها. والواقع أن ذلك التلازم لا يدل على أن هذه الصفات قديمة. فلماذا انصرف السلالجي إلى القول بقدم هذه الصفات بمجرد إثباتها؟

1- اليفرني – المباحث: 171.
2- الإيجي – المواقف: 280.
3- السلالجي – البرهانية: 3.

.يجيب المديوني عن ذلك موضحا أن قدم الصفة قد تضمنه الدليل وإن لم يقع تصريحا. قال: <<وبيان ذلك أن الأحكام الثابتة للذات قديمة باتفاق منا[الأشاعرة] ومن المخالفين [المعتزلة] في الصفات الأزلية. فلما ثبتت المعاني بملازمتها للأحكام القديمة ثبت قدم المعاني، لأن ما لازم القديم قديم، وما لازم الحادث حادث مثله. ولذلك وصفها أبو عمرو بالقدم>>[1]. إلا أن اليفرني ظل مصرا على أن دعوى السلالجي بقدم هذه الصفات دعوى من غير دليل، وقد أكد بأن السلالجي نفسه استشعر هذا النقص ولذلك قال في نهاية الفقرة: <<...إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه>>. يعني لو كانت هذه الصفات الموجبة للأحكام حادثة للزم قيام الحوادث بذاته -تعالى- ويلزم من ذلك حدوثه، والله -تعالى- منزه عن ذلك. وقد عضد اليفرني دليل أبي عمرو[2] هذا بدليلين آخرين فقال: <<إن عموم تعلقها يلزم منه نسبة كل جائز إليها، فلو كانت جائزة لتعلقت بإيجاد نفسها وذلك محال، وأيضا لو كانت حادثة لافتقرت إلى قادر مريد عالم حي ثم الكلام فيه كالكلام في الصفات التي قبلها ويتسلسل وذلك محال>>[3].

إن السلالجي يرى – إذن – كبقية الأشاعرة أن الله <<حي بحياة قديمة>>[4] زائدة على ذاته -سبحانه- بخلاف المعتزلة الذين يرون أنه حي لا بحياة. كما يرى أنه <<عالم بعلم قديم>>[5] قائم بذاته أزلي متعلق بجميع المتعلقات غير متناه بالنظر إلى ذاته ولا بالنظر إلى متعلقاته. وقد خالف المعتزلة والفلاسفة في ذلك – كما ذكرنا سابقا – ...ويرى

---

[1]- المديوني – الشرح: 450.
[2]- جاء دليل السلالجي متأخرا عن محله لأنه قدم النتيجة عن المقدمتين. انظر: نص البرهانية.
[3]- اليفرني – المباحث: 177. وانظر شرح الخفاف للمسألة، الشرح: 36.
[4]- السلالجي – البرهانية: 3.
[5]- نفسه.

السلالجي أن الباري <<قادر بقدرة قديمة>>[1] أزلية وهي صفة وجودية قائمة بذاته -سبحانه- متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها ولا بالنظر إلى متعلقاتها. وقد خالف المعتزلة في ذلك أيضا فقالوا هو قادر لا بقدرة...كما يرى أبو عمرو أن الله <<مريد بإرادة قديمة>>[2] قائمة بذاته أزلية وجودية واحدة متعلقة بجميع الجائزات غير متناهية بالنظر إلى ذاته ولا بالنظر إلى متعلقاتها. بينما ذهب المعتزلة البصريون إلى أن تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل..كما يرى السلالجي بأنه تعالى <<سميع بسمع قديم>>[3] وسمعه من غير أذن ولا جارحة عام التعلق بجميع المسموعات، وأنه <<بصير ببصر قديم>>[4] يبصر جميع المبصرات من غير حدقة ولا أجفان، لأن ذلك من صفات الأجسام والأجرام، وبصره -تعالى- عام لا يمنعه بعد ولا يؤثر فيه قرب و لا نور ولا ظلمة ولا حجاب، بينما المعتزلة في السمع والبصر مذاهب متعددة...والله سبحانه - كما يرى السلالجي - <<مدرك بإدراك قديم>>[5]، وقد عرفنا بأن أكثر المتكلمين ردوا صفة كونه -تعالى- مدركا إلى صفة العالمية واكتفوا بسبع صفات معنوية، وهو الشيء الذي فعلوه في صفات المعاني أيضا حيث ردوا الإدراك إلى العلم. ولكن السلالجي أبى إلا أن يعتبر الإدراك صفة مغايرة للعلم مضيفا صفة ثامنة إلى صفات المعاني[6].

---

[1]- نفسه.

[2]- نفسه

[3]- نفسه

[4]- نفسه

[5]- نفسه

[6]- نفسه

بالإضافة إلى الصفات السابقة يرى السلالجي أن الله تعالى <<متكلم بكلام قديم>>[1]. وقد عرفنا أن الكلام عند الأشاعرة يقصد به – قبل أي شيء – الكلام النفسي أي الكلام القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات[2]. فالكلام الحقيقي عند شيوخ السلالجي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا، إذ القائل يقول سمعت علما وأدركت علوما، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق[3].

أما حقيقة المتكلم عند الأشاعرة النافين للأحوال فهو من قام به الكلام، وعند الإيجي وغيره من مثبتي الأحوال فالكلام يوجب لمحله حالا وهي كونه متكلما حيث ينزل منزلة العلوم والقدر ونحوها من الصفات الموجبة لمحالها الأحكام[4].

وبالمقابل فالمعتزلة يرون أن الكلام عبارة عن الحروف المنظمة المسموعة، وأن المتكلم من فعل الكلام أو خلقه (بالنسبة لله -تعالى-)، ولذلك فكلامه -تعالى- عندهم حادث عكس الأشاعرة الذين ذهبوا إلى القول بقدم كلامه -تعالى- باعتبار أن الكلام هو القائم بالنفس.

وقد احتج أبو الحسن الأشعري على قدمه وعلى (أن القرآن بالتالي غير مخلوق) بأنه قد قام الدليل على <<أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي فهو آمر ناه. فلا يخلو إما أن يكون آمرا بأمر قديم أو بأمر محدث، وإن كان محدثا فلا يخلو إما يحدثه في ذاته أو في محل (كما

---

[1]- نفسه
[2]- الجويني – الإرشاد: 108.
[3]- نفس المصدر ص: 111.
[4]- نفس المصدر: 112.

يرى المعتزلة) أو لا في محل. ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأنـــه يــؤدي إلى أن يكون محلا للحوادث وذلك محال. ويستحيل أن يحدثه في محــل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا (وبهــذا رد علـــى المعتزلـــة). ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول. فتعين أنه قديم قائم به صفة له>>[1].

أما اليفرني فقد ذكر على ذلك بعض الأدلة الأخرى منها: إن الكـــلام من صفات الكمال فلو كان محدثا لكانت ذاته خالية عن صـــفات الكمـــال قبل حدوثه، والخالي عن الكمال ناقص وذلك على الله محال[2].

إنه بالرغم من أن السلالجي قد اكتفى في "برهانيته" بتأكيد قدم كلامه -تعالى- دون التعمق في ذكر الخلاف الحاصـــل مـــع المخـــالفين فـــي المسألة، ورغم أنه أحجم عن إثارة المسائل المتفرعة عن هذا الخلاف في القول بخلق القرآن وما إلى ذلك، إلا أن استدلاله على قدم الكلام الإلهـــي يوحي بموقفه الواضح والمواكب لآراء أساتذته من الأشاعرة في القـــول بأن الله -تعالى- متكلم بكلام قديم أزلي نفساني، وأن كلامه ليس بحرف ولا صورة، وأنه ينقسم بانقسام المتعلقات وأنه مغاير لسائر الصفات مـــن العلم والقدرة وغير ذلك. كما يستفاد من اســـتدلاله أنـــه يلتـــزم - مـــع الأشاعرة - بالقول بأن اللفظ والكتابة للكلام الإلهي (القرآن) حادثان، وأن المعنى القائم بالنفس في حق الله -تعالى- قديم. وأن القرآن بهذا الاعتبار غير مخلوق، ثم إن القراءة (أصوات القراء ونغماتهم) هـــي اكتســـابهم، وكذلك الكتابة، والمكتوب هو الكلام القديم أي المعنى القائم بـــه ولـــيس

---

[1]- الشهرستاني – الملل والنحل: 95.
[2]- اليفرني – المباحث: 165.

مقدور القادر ولا مكتسب المكتسب، ومع أن الكـلام مقـروء بالألسـنة ومكتوب في المصاحف، فإنه لا يحل في اللسان عـن القـراءة ولا فـي المصحف عند الكتابة، إذ لو قدر حالا في لسان أو مصحف لكـان ذلـك انتقالا، والانتقال على الأعراض مستحيل، ففرضه فيما هو قـديم أكثـر استحالة[1]. يقول اليفرني: <<إن قيل: ما تقولون في القـرآن هـل هـو مخلوق أم لا؟ قلنا: أي شيء تعني بالقراءة، فإن عنيت به الكـلام القـائم بذات الله فهو قديم غير مخلوق. وإن عنيت به الألفاظ التي هـي عبـارة عن القراءة الدالة على الكلام القائم بذاته فهو مخلوق حادث>>[2].

هذه باختصار هي أهم آراء السلالجي فيما يخص الصفات الأزليـة (صفات المعاني). وهناك مبحث يتعلق بهـذه الصـفات خصـص لـه السلالجي فصلا قصيرا في "برهانيته" وأنزله بعد فصل الوحدانية وهـو خاص بتناهي المقدورات والمعلومات والمرادات ومتعلقات الكلام. ولمـا كان هذا الفصل مستدركا من باب الوحدانية، لأنه متعلق بـدليل التمـانع الذي يقوم على أصول لا يتم الاستدلال عليه إلا بعد ثبوتها فقـد عمـل السلالجي على تمحيص هذا الأصل المتعلـق بعـدم تنـاهي مقدوراتـه ومعلوماته ومراداته ومتعلقات كلامه واختصر في البرهنة عليه وتأكيده.

يقول السلالجي: <<والدليل على استحالة تناهي المقـدورات جـواز وقوع أمثال ما وقع، والجائز لا يقع بنفسه، وفي قصـر القـدرة عليـه استحالة وقوعه، وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيـه الإمكان, وكذلك المعلومات والمرادات ومتعلقات الكلام>>[3]. ومعنى هذا

---

[1]- انظر الخفاف – الشرح: 36.
[2]- اليفرني – المباحث: 167.
[3]- السلالجي – البرهانية: 3.

الكلام أن الدليل على استحالة تناهي مقدورات الله سبحانه أن كل ما وقع من الجائزات لم يقع لكونه واجبا (لأن الواجـب لا يتبـدل)، ولا لكونـه مستحيلا (لأن المستحيل لا يتصور وجوده)، فلم يبق إلا أن متعلق القدرة هو الجائز. والجائز – عند المتكلمين – لا يقع بنفسه فلابد له من مقتض، والمقتضي يلزم أن يكون قادرا على جميع الجائزات (المقـدورات) مـا وجد منها وما لم يوجد، لأن ما وجد منها دليل على ما لـم يوجـد، ولأن من فعل فعلا فيجوز له أن يفعل مثله إذ المثلان هما المتسـاويان فيمـا يجب وما يجوز وما يستحيل. وبالوجه الذي وقع به التماثل مـن فاعلـه يجوز وقوع مثله، لأنه لو استحال وقوع ما لم يقع لاستحال وقوع الأول المساوي له في الجواز. ولو استحال وقوع ذلك أيضا لأدى إلـى قصـر القدرة، وقصر القدرة يؤدي إلى عدمها لقيام العجز بدلا منهـا. والعجـز عرض والأعراض لا تقوم بذات القديم –سبحانه وتعالى–...فلمـا كـان القول بالتناهي يؤدي إلى هذه النتائج الباطلـة اسـتحال القـول بتنـاهي مقدورات البارئ –سبحانه–[1].

وأما قول السلالجي: <<وذلك يؤدي إلى جمع الاسـتحالة والإمكـان فيما علم فيه الإمكان>>، فيقصد به أن الاستحالة تنبني على القول بقصر القدرة، لأن الشيء الذي لم يقع بسبب عجز القدرة عنه محـال الوقـوع، وبما أنه مثل لما وقع فيقتضي أن يكون جائز الوقوع، فيجتمع فيه الجواز والاستحالة والإمكان وذلك محال.

ثم أخذ السلالجي يقيس عدم تناهي المعلومات والمرادات ومتعلقـات الكلام على هذا، حيث أوضح أن ما يلزم من المحال في القـول بتنـاهي

---

[1]- الخفاف – الشرح: 42 واليفرني – المباحث: 167.

المقدورات يلزم أيضا في المعلومات والمرادات ومتعلقات الكلام -على ما تقدم-، حيث بين أن العلم الذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: واجب وجائز ومستحيل، لو تعلق بالجائز دون المستحيل أو الواجب لقصور البارئ عنه، فيلزم اتصافه بالجهل الذي هو ضد العلم، وذلك محال على الله. وكذلك في المرادات لو تعلقت الإرادة ببعض المرادات دون بعض للزم فيها الجمع بين الاستحالة والإمكان وهو باطل. وأيضا في متعلقات الكلام التي يلزم فيها من المحال ما يلزم في متعلقات العلم - على القول بتناهيها-، إذ قصر الكلام على بعض المتعلقات دون بعض يلزم أن يتصف الله بضده وهو الخرس وهو محال عليه سبحانه. وفيه أيضا قيام العجز بذاته -تعالى- وهذه كلها محالات لازمة عن القول بتناهي هذه الأشياء، والتناهي محال وما أفضى إلى المحال محال[1].

2-8- الرؤية

يرى المتكلمون الأشاعرة أن الرؤية هي ما أوجبت لمحلها كونه رائيا، أو هي إدراك يقوم بالمدرك يتعلق بالمدرك، أو هي صفة لأجلها كان الرائي رائيا. وأما الرائي فهو المبصر للمرئيات أو المدرك بإدراك زائد على ذاته يتعلق وجوده بوجود المرئيات. والمرئي هو الشيء الذي تعلقت به الرؤية. والرؤية والبصر والإدراك والنظر ألفاظ مترادفة عند البعض، وقيل إن الإدراك أعم من الرؤية، وقيل الرؤية أعم[2].

[1]- الخفاف – الشرح: 142 واليفرني – المباحث: 189– 190 والجزولي – المختصر:97 – 98 والمديوني– الشرح: 501 وما بعدها والمجهول – الشرح: 84.

[2]- اليفرني – المباحث: 190–191 والجزولي– المختصر: 100 والسملالي – تقييد البيان: 912.

إن البحث في رؤية الله -تعالى- يتفرع عن البحث في الصفات، وقد كان إثبات رؤية الله بالإبصار أو نفيها -عند المتكلمين- مرتبطا بموقفهم من الصفات الخبرية، وبالتالي اختلفوا في الرؤية بحسب اختلافهم في إثبات هذه الصفات، إما إثبات على ظاهر من التحيز والجسمية، أو إثبات مفوض، أو إثبات مؤول. إلا أننا قبل أن نخوض في شرح مواقف المتكلمين في هذه القضية وفي شرح قول السلالجي واستدلاله عليها، نود أن نقف قليلا مع قوله في ترجمته لهذا الفصل: <<والدليل على جواز رؤيته>>[1]، وبالضبط أن نقف مع لفظ "الجائز" أو "الجواز" لمناقشة معنى "الجائزات" أو مبدأ "التجويز" في الفكر الكلامي للأشاعرة (ومعهم السلالجي). فماذا يقصد بقاعدة الجائزات عندهم؟

2- 8-1- مبدأ التجويز عند الأشاعرة

يرى الأشاعرة أن "الجائز" هو "الذي لا يلزم من فرض وجود محال (احترازا من المستحيل الذي يلزم من فرض وجوده محال)، ولا يلزم من فرض عدمه محال (احترازا من الواجب الذي يلزم من فرض عدمه محال) لذاته (احترازا من الجائز الذي عرض به الواجب بالغير، ومن الجائز الذي عرضت له الاستحالة بالغير) ".

وعند بعضهم أن الجائز أو الممكن هو "الذي يقبل الوجود والعدم من حيث هو هو". وقيل الجائز هو "الذي لا يلزم من فرض مقابليه محال"[2].

1- البرهانية: 4.

2- اليفرني – المباحث: 53.

والجائز العقلي ينقسم عند الأشاعرة باعتبارات: فباعتبار أول ينقسم إلى:أولا: جائز مقطوع بوجوده (كاتصاف الجرم المطلق بخصوص البياض وكالثواب والعقاب)، ثانيا: جائز مقطوع بعدمه (كإيمان أبي جهل ودخول الكفار الجنة)، ثالثا: جائز محتمل الوجود والعدم (كقبول الطاعات منا وفوزنا بالجنة وسلامتنا من العذاب)[1].

وباعتبار ثان ينقسم الجائز إلى: أولا: جائز ضروري (هو الذي يدرك صحة وجوده وعدمه بلا تأمل ونظر كحركة الجرم)، ثانيا: جائز لا يدرك إلا بالتأمل (كتعذيب من أطاع الله ولم يعصه قط، فإن العقل ينكر جوازه ويدعي استحالته ابتداء ولكن بعد التأمل يستطيع أن يراه جائزا ويتراجع عن الإنكار)[2].

فمن خلال هذه التعاريف والتقسيمات نتساءل عن مبدإ "التجويز" الذي قال به الأشاعرة في بعض القضايا والمسائل العقدية، وبنى السلالجي آراءه عليه في جواز رؤيته -سبحانه-، وفي جواز خلق الأعمال، وانبعاث الرسل. أقول نتساءل عن هذا المبدأ من حيث حقيقته وأبعاده، ومن حيث الغايات المرجوة به عند الاستدلال.

إن السلالجي عندما اعتبر الرؤية وخلق الأعمال وإرسال الرسل من <<الجائزات>> لاشك أنه كان يقصد بالجائز ما هو جائز على الله وليس واجبا عليه أو مستحيلا. فيجوز على الله أن يرينا نفسه، كما يجوز أن يخلق فينا قوة كسبية، ويجوز عليه إرسال الرسل، لأن الأمر الأول والثاني غير مستحيلين (عكس ما يرى المعتزلة)، كما أن الأمر الثالث

1- السنوسي – شرح المقدمات تح: يوسف احنانة. ط: دار الغرب بيروت (دت) ص: 28.

2- المصدر السابق: 29.

غير واجب (كما يدعي الشيعة) ولا مستحيل. وعلى هذا فإطلاق لفظ الجواز ينصرف إلى الحكم العقلي المتعلق بقضية أو مسألة من المسائل. والحكم بالوجوب أو الاستحالة أو الجواز على قضية يكون في إطار الاجتهاد العقلي، فلا يعني الانتقال من رتبة الوجوب أو رتبة الاستحالة إلى مرتبة الجواز الخروج عن دائرة العمل العقلي، وإنما يعني – ذلك الانتقال–: تصنيفا لحكم قضية من القضايا العقلية داخل الهرم العقلي، وليس فيه أي مخالفة للقواعد البرهانية أو خروج عن دائرة العقل إلى دائرة الخبر أو التفويض.

لقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بأن قاعدة التجويز من خصوصيات الفكر الكلامي الأشعري، وهي وسيلة أو قاعدة انتهى إليها هؤلاء المتكلمون لحل مشكلة التعارض بين العقل والنقل. فالأشاعرة توسطوا بين رفض الاستدلال العقلي برمته (كما فعل النصيون)، وبين التعويل الكامل على العقل حتى في القضايا التي نص الشرع على حكمها واضحا صريحا (كما فعل المعتزلة).

لقد توسط العقل الأشعري – يقول بنسعيد العلوي – بين هذين الوضعين وأراد <<أن يظهر بمكان وسط ولكن واقع حاله يجعله يتطلع إلى الحنبلية في رجاء وأمل في الإنقاذ من ورطة لا يملك إلا أن يعترف بوقوعه فيها. يشعر العقل فيما يبدو أنه يضيق حرجا بما يوكل إليه من مهمة التدليل العقلي على ما كان العقل فيه عاجزا، ولذلك فإن قصارى ما ينتهي إليه [العقل الأشعري] هو مجرد الإعلان الغريب بأن ما لا يملك العقل أن يبرهن على استحالته، فليس له إلا أن يقر بإمكانه وأن يقول

بجوازه>>[1]. إن العقل الأشعري–على حد قول هذا الباحث– لا يسعى إلا إلى أن يقر بالتجويز، تجويز ما يقره النقل، مادام أن العقل قد أثبت قصوره عن تدعيم النقل بواسطة الحجة والبرهان، وبالتالي فإن استدلال الأشاعرة في الجائزات – يقول بنسعيد: <<لا يرقى إلى مستوى البرهان الإيجابي فيكون إثباتا كاملا ولا ينفع بمنزلة البرهان بالسلب، فيكون نفيا قاطعا، وإنما تردد واضطراب متى ما حملناه على وجه. وهو إلى التسليم والإذعان لما يصرح به النقل أقرب منه إلى تدعيم النقل بالحجة والبرهان>>[2].

اعتقد أن هذا الرأي – على وجاهة بعض استنتاجاته – غير صحيح، لأن الأشاعرة لم يعتبروا القول بمبدأ "التجويز" فرارا من البرهان واستسلاما للسمع دون العقل. فالسلالجي مثلا رأى أن يعتمد في "برهانيته" على الدليل العقلي بالدرجة الأولى ولم يأت بأدلة نقلية إلا في القليل (في موضعين أو ثلاثة) جاء بها للاستئناس فقط. وقد أوضحت أن لذلك أسبابا ودواعي نفسية وفكرية عنده. فالسلالجي لا يعتبر الرؤية مثلا جائزة لأنه اكتفى فيها بالدليل النقلي، أو لأن دليله المحتج به غير عقلاني، كلا ولكنه يعتبر المسألة جائزة من زاوية أخرى تتعلق بتصنيف الحكم العقلي. ومعلوم أن الجائز العقلي – كما قلنا – هو ما لا يلزم من فرض وجوده ولا فرض عدمه محال لذاته. فالرؤية في نظره مسألة ممكنة عقلا، واجبة للمؤمنين شرعا في الآخرة. وجوازها المذكور هو حكم من صميم أحكام العقل، ولا يعني ذلك انحرافا عن البرهان وقصورا للعقل عن إثبات الرؤية بأدلته البرهانية.

---

[1]- سعيد بنسعيد – الخطاب الأشعري، ط: دار المنتخب العربي، بيروت: 1992: 106.

[2]- نفس المرجع والصفحة.

يقول الأشعري نفسه في هذا السياق: <<إن ما لا يجوز أن يوصف به البارئ تعالى فمستحيل عليه، فإنما لا يجوز لأن في تجويزه إثبات حدثه، أو إثبات حدث معنى فيه، أو تشبيهه، أو تجسيمه، أو قلبه عن حقيقته، أو تجويره، أو تظليمه، أو تكذيبه، فلما لم يكن في إثبات الرؤية شيء مما لا يجوز على البارئ لم تكن الرؤية مستحيلة، وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله>>[1].

كما لا يعني القول بجواز خلق الأفعال عند السلالجي قصور العقل وعجزه عن إثبات ذلك الخلق، وإنما هو وصف لحكم العقل في القضية، وقد عرفنا بأن السنوسي يذكر أن هذا النوع من الجائزات لا يثبت إلا بالتأمل والنظر وإعمال العقل، فتعذيب <<من أطاع الله تعالى ولم يعصه قط، فإن هذا في الابتداء قد ينكر العقل جوازه بل يتوهمه مستحيلا كما توهمه المعتزلة، وأما بعد النظر في وحدانيته -تعالى- وانفراده بخلق جميع الممكنات وإرادتها بلا واسطة خيرا كان أو شرا، وأن الأفعال كلها بالنسبة إليه سواء لا نفع له -تبارك وتعالى- في طاعة طائع ولا ضرر ولا نقص يلحقه -جل وعلا- بكفر كافر ومعصية عاص، ولا حجر عليه ولا حكم لأحد عليه، فنعلم حينئذ على القطع أن ما رتب -سبحانه- على الكفر من العذاب الأليم وعلى الطاعة من النعيم المقيم لو عكس في ذلك ولم يرتب -جل وعلا- عليها شيئا أصلا ولم يلزم من ذلك بالنظر إلى حقيقة الطاعة والكفر نقص ولا محال>>[2].

ونفس الشيء يقال عن إرسال الرسل فهو جائز عند السلالجي وعند الأشاعرة عموما لا لأن الدليل العقلي عاجز عن إثباته وإثبات أهمية

---

[1]- الأشعري – اللمع: 110 – 111.

[2]- السنوسي – شرح المقدمات: 29.

وضرورة إرسال الرسل، ولكن المسألة عندهم جائزة في العقل غير واجبة على الله كما يدعي المعتزلة.

وعلى هذا فإن القول بتوسط الأشاعرة بين المجسمة والمعطلة ثم بين أعداء العقل وأنصاره قول صحيح لا غبار عليه، ولكن القول بأن حقيقة الجائز والغاية من استعمال قاعدة التجويز عند الأشاعرة مرتبطة بحل إشكالية التعارض بين العقل والنقل، وأن هذا الاستعمال يثبت ضعف العقل الأشعري وقصوره وتمثيله دور <<المنهزم>>[1] أمام النقل في بعض المناحي – أعتقد – أن هذا زعم يحتاج إلى مراجعة وإلى تصحيح لأن المعتزلة أنفسهم أجازوا الاستدلال بالسمع في قضية الرؤية – مثلا – اعتمادا على أن صحة السمع لا تتوقف عليها إذ يجوز في نظرهم معرفة الله وتوحيده وعدله مع الشك في أنه يرى أو لا يرى[2].

2-8-2- رأي المعتزلة في الرؤية

إن المعتزلة رغم اعتقادهم بصحة إيمان من يذهب إلى القول بجواز رؤية الله في الآخرة، إلا أنهم منعوا تلك الرؤية فقال بعضهم بأنه يستحيل على الله –سبحانه– أن يرينا نفسه لأن الرؤية تستحيل إذا كانت بغير حاسة، والحاسة على الله محال. ومنهم من قال: إن الله يرى نفسه ويرى خلقه وإنما يمتنع على الحوادث رؤيته من حيث إنهم لا يرون إلا بحاسة واتصال الأشعة. وذهب الكعبي وأصحابه إلى أن الله لا يرى ولا يرى نفسه ولا غيره وهو مذهب النجار المعتزلي أيضا[3].

---

[1]- بنسعيد – الخطاب الأشعري: 144.
[2]- القاضي عبد الجبار – شرح الأصول: 233.
[3]- البغدادي – أصول الدين: 89، والجويني – الإرشاد: 164.

والواقع أن المعتزلة رفضوا القول بجواز رؤيته -تعالى- نفيا للجسمية عنه -سبحانه-، فلما كان البارئ ليس جسما، ولما كانت الأجسام هي التي تقبل الرؤية، فالنتيجة أن الله لا يرى. وقد ذكر النظام أنه لا مرئي إلا الألوان وهي عنده أجسام، والجبائي يرى أن المرئيات هي الجواهر والألوان والأكوان، أما ابنه أبو هاشم فيذكر أن المرئيات هي الجواهر والأكوان، ولهذا قرر القاضي عبد الجبار أنه لا أحد يدعي أن يرى الله -سبحانه- إلا من يعتقده جسما مصورا بصورة مخصوصة، أو يعتقد في أنه يحل في الأجسام...ولهذا السبب قام المعتزلة بوضع شروط للرؤية الحسية لا تصح الرؤية إلا على أساسها. فالرائي لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في مقابل ولا في حكم المقابل. والرؤية لا تكون إلا بحاسة البصر، وما خرج عن هذه الحاسة لا يجوز أن يرى به. ولو كان الله مرئيا لنا فإنا لا نراه إلا بهذه الحاسة، وكان لا يجب أن نراه إلا على الشروط التي يصح أن نرى غيره من المرئيات عليها[1].

هذا هو الدليل الذي دعم به المعتزلة موقفهم في القول باستحالة رؤيته -تعالى-. وإلى جانب الدليل العقلي التجأوا أيضا إلى الأدلة السمعية فقاموا بانتقاء نصوص موافقة لطرحهم تبنوا معانيها الظاهرة كقوله -تعالى-: <<لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار>>[2]، وقوله: <<ليس كمثله شيء وهو السميع البصير>>[3]، وقوله لموسى: << لن

[1]- القاضي عبد الجبار – شرح الأصول: 248 وما بعدها.
[2]- الأنعام / 103.
[3]- الشورى /11.

تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني>>[1]، وقوله عن بني إسرائيل: <<فقد سألوا أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم>>[2]..

كما قاموا بتأويل نصوص أخرى يوحي ظاهرها بموقف مخالف لرأيهم كقوله –تعالى-: <<وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة>>[3]، فأولوا النظر بالتفكير والانتظار وإبصار الثواب والنعمة، وقوله سبحانه: <<كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون>>[4]، قالوا: المراد بذلك أنهم عن رحمته ممنوعون وتمسكوا بقوله –تعالى- لموسى:<<لن تراني>> الذي يدل على المنع، قالوا: وسؤال موسى إنما جاء من أجل أن يعرف أصحابه أن ذلك الأمر مستحيل عليه – تعالى-...[5].

هذه باختصار أهم أدلة المعتزلة على امتناع رؤية البارئ –سبحانه- فما هي أدلة الأشاعرة على جواز هذه الرؤية؟

2-8-3- دليل جواز الرؤية عند السلالجي والأشاعرة

يرى السلالجي أن: <<الدليل على جواز رؤيته – تعالى- أن الإدراك شاهدا يتعلق بالمختلفات، والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها. والإدراك لا يتعلق بالأحوال إذ كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات على الحقيقة،

1- الأعراف /143.
2- النساء /153.
3- القيامة/ 22.
4- المطففين /15.
5- راجع القاضي عبد الجبار – المختصر: 220 وما بعدها وشرح الأصول: 232 وما بعدها وانظر أيضا ردود الجويني على آراء المعتزلة في: الإرشاد: 157 وما بعدها.

والأحوال ليست بذوات فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود>>[1].

إن الدليل العقلي الذي استند إليه السلالجي لإثبات جواز رؤيته سبحانه هو دليل "الوجود" (وهو مستند جل الأشاعرة في إثبات الرؤية)[2]. وتقرير هذا الدليل -كما يرى اليفرني- أن يقال: <<الباريء -تعالى- موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فالباريء -تعالى- يصح أن يرى. أما المقدمة الأولى، وهي أنه -تعالى- موجود فقد تقدم تقريرها...وأما تقرير المقدمة الثانية، وهي أن كل موجود يصح أن يرى، فلأن صحة الرؤية حكم، وكل حكم لابد له من علة، والرؤية تتعلق بالمختلفات التي هي الجواهر والأعراض. فالعلة المصححة لرؤيتها- إذن- إما أن تكون ما وقع به الاتفاق بين الجواهر والأعراض، أو ما وقع به الاختلاف أو مجموع الأمرين. لا جائز أن يكون ما به الاختلاف أو ما به الاتفاق معا وإلا لزم تعليل الحكم المشترك بين المختلفات معللا بعلل مختلفة وإنه محال. فلم يبق إلا أن يكون المصحح للرؤية ما به الاشتراك لا غير، وما وقع به الاشتراك بين الجواهر والأعراض إما أن يكون عدما أو وجودا، لا جائزا أن يكون عدما، لأن العدم لا يصح أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية، وإذا بطل أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية، وإذا بطل أن يكون العدم علة له تعين أن تكون العلة ما به الاشتراك بين الجواهر والأعراض من الصفات الوجودية العامة، وهي إما الوجود أو الحدوث. أما الحدوث فلا يصح أن يكون هو العلة لوجوه أحدها: أنه يصح رؤية

---

[1]- السلالجي – البرهانية: 4.

[2]- انظر: الأشعري – الإبانة، تح: فوقيةحسين محمود، ط: دار الأنصار، القاهرة: 1977: 51/2 والباقلاني – التمهيد: 322 والبغدادي – أصول الدين: 98 – 99 والجويني – الإرشاد 163 واللمع: 115، والغزالي – الاقتصاد: 441 والشهرستاني – نهاية الإقدام: 357 وما بعدها والرازي – المسائل الخمسون 56 والإيجي – المواقف: 302 والتفتازاني – شرح العقائد: 53 وانظر ايضا: أبو المعين النسفي – التمهيد: 40 والمتولي الشافعي – الغنية: 144.

الأجسام في حال بقائها ولا حدوث في حال البقاء، وثانيها: أن الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، فيكون العدم جزءا من الحدوث، والعدم لا يكون علة ولا جزء علة، وثالثها: لو كان الحدوث هو العلم للزم على أصول المعتزلة رؤية العلوم والقدر والإرادات لكونها حادثة، وهو خلاف أصولهم. وهذه الوجوه كلها تدل على بطلان كون الحدوث علة فلم يبق إلا أن يكون علة الرؤية هي "الوجود"، ولا يصح أن يكون ذلك الوجود زائدا على وجود المرئي إذ يلزم فيه قيام المعنى بالمعنى وهو محال. والوجود مشترك بين الشاهد والغائب، فإذن وجود الله -تعالى- علة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة. فوجب القول بصحة رؤيته - تعالى->>[1].

إن هذا النص الذي نقلناه هنا على طوله يقدم تفصيلا دقيقا وسبرا عميقا وشرحا وافيا للدليل الذي اعتمده السلالجي في موضوع صحة الرؤية. فالوجود عنده – وعند جل الأشاعرة – هو الأمر المشترك بين الغائب والشاهد، والذي يصح أن يعتبر سببا في صحة رؤية الله في الآخرة.

إلا أن اعتماد السلالجي– واعتماد الأشاعرة – على هذا الدليل لا يعني أنه حظي بإجماع مطلق منهم على استعماله، بل إننا – على العكس من ذلك – نجد متأخري الأشاعرة يصفون مرتكز المتقدمين في إثبات صحة الرؤية (وهو الوجود) بأنه ضعيف، واعترضوا عليه من عدة وجوه: أحدها: أن وجود الله عين ذاته وذاته مخالفة لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون

[1]- اليفرني – المباحث: 191 – 192.

وجوده كذلك؟ وثانيها: أنه إذا سلمنا أن وجودنا يساوي وجود الله -تعالى- ومجرد كونه -تعالى- وجودا، لكن لا نسلم أن صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة إلى العلة، فإن الصحة ليست أمرا ثبوتيا، فتكون عدمية والعدم لا يعلل. وثالثها: أنه ليس هناك تسليم بأن علة الرؤية الوجود، رابعها: أنه ليس هناك تسليم بأن الجواهر مرئية، بل المرئي الأعراض فقط. خامسها: أنه لو سلمنا أن الجواهر مرئية فإننا لا نسلم أن صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون مرئيا فلم لا يجوز أن يقال: الصحتان نوعان تحت جنس الصحة. سادسها: أننا لو سلمنا الاشتراك في الحكم فإنه لا يلزم منه الاشتراك في العلة. سابعها: أنه لو سلمنا وجود الاشتراك فلم القول بأنه لا مشترك إلا الحدوث والوجود مع أنكم لم تذكروا الإمكان وهو مغاير للحدوث. ثامنها: إن قيل الإمكان عدمي، فالجواب أن إمكان الرؤية أيضا عدمي ولا استبعاد في تعليل عدمي بعدمي. تاسعها: بطلان كون الحدوث لا يصح علة لأن الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم. عاشرها: إن سلمنا أن المصحح للتعليل هو الوجود فلم يلزم من حصوله في حق الله حصول الصحة، فإن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضا انتفاء المانع فلعل ماهية الله -تعالى- أو ماهية صفة مر صفاته ينافي هذا الحكم؟ حادي عشر: حتى لو سلمنا عدم المنافي، لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفا على شرط يمتنع تحققه بالنسبة إلى ذات الله -تعالى؟[1]....

هذه بعض الوجوه التي اعترض بها على دليل الرؤية عند السلالجي وغيره من متقدمي الأشاعرة. وقد نقل اليفرني عن الآمدي أنه ذكر

---

[1]- الرازي - المحصل: 273 وما بعدها والإيجي – المواقف: 302 وما بعدها. وانظر ردود ابن رشد على الأشاعرة في هذا الدليل ضمن مناهج الأدلة، تح: محمود قاسم، ط: 2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: 1965: 187 وما بعدها.

مجموعة من الاعتراضات الموجهة لأدلة الأشاعرة في إثبات الرؤية، وأجاب عنها ولكنه عقب على ذلك بقوله: <<وفي التحقيق فأكثر هذه الإشكالات مشكلة، وما ذكرنا من الجواب عنها إنما هو جهد المقل>>، كما نقل عن الفخر الرازي قوله: <<واعلم أني معترف بالعجز عن الجواب عن هذه المسألة، والذي أقول به في هذه المسألة أنا لا نثبت رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك فيها بظواهر الكتاب والسنة، ولكن من قدر على الجواب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة>>[1].

إن الصعوبة التي صاحبت جهد الأشاعرة في إيجاد الأجوبة على الاعتراضات السابقة جعلتهم يلجأون إلى الأدلة السمعية لإثبات مواقفهم والدفاع عنها. فاستدلوا لذلك بنصوص من القرآن والسنة منها قوله – تعالى–: <<وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة>>[2]، قالوا: لفظ ناظرة، إذا صار مقرونا بإلى تعين للرؤية، ومنها قوله –تعالى–: <<للذين أحسنوا الحسنى وزيادة>>[3]، قالوا: ورد في التفسير أن الزيادة هي الرؤية، ومنها قوله –تعالى–: <<كلا إنهم عن ربهم لمحجوبون>>[4]، قالوا: لا يقع الحجب إلا عن الرؤية...كما استدلوا بقول موسى لربه <<أرني أنظر إليك>>[5]، قالوا: إن موسى سأل الرؤية من الله –تعالى–، ولو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها...كما استدلوا بقوله –صلى الله عليه وسلم–: <<ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في

1- اليفرني – المباحث: 192.
2- القيامة /22.
3- يونس /10.
4- المطففين /15.
5- الأعراف /143.

رؤيته>>[1]...وغيرها من النصوص النقلية المؤيدة لفكرتهم في صحة رؤية الله في الآخرة.

وبالمقابل لجأ الأشاعرة إلى تأويل النصوص التي ينبئ ظاهرها عن مخالفة لرأيهم مثل قوله -تعالى-: <<لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار>>[2]، قالوا: ذلك خاص بالدنيا، وقوله -تعالى- لموسى: <<لن تراني>>[3]، قال الجويني: <<هذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت جواز الرؤية، فإن من اصطفاه لرسالته واختاره لنبوته وخصصه بتكريمه وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة>>[4].

إنه من المفيد ونحن ننتهي من مناقشة دليل السلالجي على هذه المسألة أن نوضح وجهة نظر أخرى للأشاعرة في حقيقة رؤية الله. ذلك أنه إذا كان أبو الحسن الأشعري قد أثبت الرؤية بالأبصار المعهودة[5]، فإن أصحابه مالوا إلى إثبات تلك الرؤية بغير الأبصار العادية. فالرؤية عندهم نوع من الانكشاف يخلقه الله لعباده، لا يتوقف على شروط الرؤية العادية. وبذلك اقتربوا إلى حد ما من رأي المعتزلة. يقول الغزالي: <<من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله، وهو ذات الله -سبحانه وتعالى- وصفاته. وكل ما لا صورة له أي لا لون له ولا قدر، مثل القدرة والعلم

---

[1]- ذكر الجنيدي في تعليقه على هذا الحديث بأن معناه موجود عند البخاري وأبي داود والترمذي ومسند أحمد وابن ماجة، فلذلك يعتبر في نظره صحيحا. انظر الأشعري -رسالة إلى أهل الثغر ص: 239 هامش: 1.

[2]- الأنعام /6.

[3]- الأعراف /143.

[4]- الجويني - الإرشاد: 169. ومن أجل معرفة كيفية الاستدلال بالنصوص السابقة عند الأشاعرة انظر مثلا: الأشعري - الإبانة 47/2 وما بعدها، والباقلاني - التمهيد: 302، والبغدادي - أصول الدين: 99 وما بعدها، والرازي - المسائل الخمسون: 56 وما بعدها. وعند الشراح يمكن الرجوع إلى: الخفاف: 43 واليفرني: 193 والمديوني: 517 والمجهول: 88.

[5]- انظر: الإبانة: 22.

والعشق والخيال، فإن هذه الأمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بهما نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون هذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الأبصار إلى التخيل، فإن كان ذلك ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم والرؤية، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية>>[1].

ومن المفيد أيضا أن نشير هنا إلى أن المهدي بن تومرت رغم إثباته للرؤية الأخروية إذ يقول: <<وما ورد من الشرع في الرؤية يجب التصديق به...من غير تشبيه ولا تكييف. لا تدركه الأبصار بمعنى النهاية والإحاطة والاتصال والانفصال لاستحالة اتصافه بحدوث المحدثات>>[2]. أقول رغم هذا الإثبات إلا أن حديثه عن الرؤية افتقر إلى بيان حقيقة الرؤية عنده. والراجح أنه مال في ذلك إلى التفويض، وفضل الابتعاد عن البحث والتكييف فيها. وقد أكد ذلك عبد المجيد النجار وذهب إلى أن رأي المهدي في الرؤية قريب من رأي الغزالي وابن حزم اللذين يذهبان إلى أن الرؤية في الآخرة ستكون بقوة غير القوة الموضوعة في العين الآن، وأن الله سيهب المؤمنين قوة أخرى ستسمح لهم بتحقيق ذلك النظر إلى وجهه الكريم[3]. إلا أن الذي يهمنا هنا هو إعراض المهدي عن إثبات جواز الرؤية بالأدلة العقلية وإهماله التعرض لمصحح الرؤية (الوجود) الذي اعتمد عليه الأشاعرة، مما يدل على أنه خالفهم في هذا الأصل. وأكثر من هذا فإن "المرشدة" لم يرد الحديث فيها صراحة عن إثبات الرؤية واكتفى ابن تومرت فيها بالقول بأن الله <<لا يتخصص في الذهن ولا يتمثل في العين ولا يتصور في الوهم ولا يتكيف في العقل، لا

[1]- الغزالي – الاقتصاد: 45. وانظر في هذا المعنى: الجويني – العقيدة النظامية: 28 والشهرستاني– نهاية الإقدام: 358.
[2]- محمد بن تومرت – أعز ما يطلب: 221.
[3]- النجار – المهدي بن تومرت: 222 – 223.

تلحقه الأوهام والأفكار وليس كمثله شيء وهو السميع البصير>>[1]، مما فتح المجال أمام الشراح لاتخاذ مواقف متباينة في تفسير كلامه هذا بين تأكيد قوله بالرؤية ومنع ذلك[2]، أوالسكوت عن الموضوع وعدم الإشارة إليه[3].

وإلى هذا الحد نكون قد انتهينا مع السلالجي من مباحث الألوهية وما يتعلق به من البحث في الصفات وبعض الجائزات، ننتقل بعده إلى المجال الثالث المتعلق بالإنسانيات، فماذا عن آراء السلالجي في فعل الإنسان والعدل الإلهي؟ هذا ما سنقف عليه في الفصل اللاحق.ذ

---

[1]- ابن تومرت – المرشدة (ضمن أعز ما يطلب): 226.

[2]- استنتج بعض الشراح من قول ابن تومرت رأيه في الرؤية الأخروية. انظر عن ذلك: النجار – المهدي بن تومرت: 221 – 222.

[3]- انظر مثلا ابن النقاش – الدرة المفردة: 45 وما بعدها، والسكوني – شرح المرشدة: 19 وما بعدها.

الفصل السادس

آراؤه في فعل الإنسان والعدل الإلهي



تمهيد

خصص السلالجي للفصلين السابقين (فصل الطبيعيات وفصل الإلهيات) حيزا كبيرا في "برهانيته" بالمقارنة مع ما خصصه لفصل (خلق الأفعال)، كما أنه بسط القول ــ نسبيا ــ في فصل (النبوات والسمعيات) وفصل (الإمامة) ــ اللذين سيأتي الحديث عنهما فيما بعد ــ، ولكن بصورة أقل من الفصلين الأول والثاني. وعلى هذا يكون القسم المخصص لهذا الفصل (فصل الفعل الإنساني والعدل الإلهي) هو القسم الذي لحقه الإجحاف أكثر من غيره، بحيث إن السلالجي اختصر فيه القول وأوجز الكلام إلى درجة ــ لا أقول إنها كانت مخلة، ولكن أقول إلى درجة ــ تسبب بها في إيقاع الإبهام والتعقيد بخصوص مواقفه، مع أن هذا القسم له أهمية وخطورة بالغين في الفكر الإسلامي، وهذا أمر لا يخفى.

إن كل ما ذكره السلالجي بخصوص الفعل الإنساني والعدل الإلهي هو قوله: <<ومن الجائزات خلق الأعمال، فلا يجب على الله -تعالى- فعل، ولا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب. فالثواب منه فضل والعقاب منه عدل، يخص من شاء بما شاء "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون">>[1]. واستكمالا لقضايا هذا الفصل نضيف إلى قول السلالجي ما ذكره في فصل (السمعيات) وهو قوله: << وإن جملة قضايا التكليف وقضايا التحليل والتحريم والتحسين والتقبيح متلقاة عنه -عليه الصلاة والسلام- لا مجال للعقول فيها>>[2].

---

[1] - الأنبياء /23.

[2] - السلالجي - البرهانية: 5.

هذه ــ إذن ــ هي كل آراء السلالجي في موضوع الفعل الإنساني والعدل الإلهي، ورغم وجازة هذين النصين، فإننا نستطيع أن نستخلص منهما مجمل آراء السلالجي المتعلقة بالمسائل التالية:

- قضية الفعل الإنساني وأن الله خالق الأعمال (تتجلى في قوله: <<ومن الجائزات خلق الأعمال>>).

- قضية تأثير القدرة الحادثة (بما أن الله هو خالق الأفعال فلا شك أن القدرة الحادثة –عند السلالجي– لا تأثير لها).

- قضية الإرادة الإنسانية (تتجلى في قوله: <<يخص من شاء بما شاء>>).

- مسألة العدل الإلهي (في قوله: <<ولا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب>>).

- مسألة الصلاح والأصلح (في قوله:<<لا يجب على الله فعل>>).

- موضوع الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين (تتجلى في قوله: <<إن جملة أحكام التكليف وقضايا التحليل والتحريم والتحسين والتقبيح متلقاة عنه –عليه الصلاة والسلام–>>).

- قضية الثواب والعقاب (تستفاد من قوله: <<فالثواب منه فضل والعقاب عدل >>).

إن من خصوصيات "العقيدة البرهانية" ــ كما سبق أن ذكرنا مرارا ــ هو حسن اختصارها ودقة ألفاظها، فالسلالجي على وجازته في هذا العمل ضمنه زبدة آراء مدرسته الأشعرية وخلاصة مواقفها في العقيدة. وعلى هذا سينصب عملنا في هذا الفصل على توضيح أبعاد كلام أبي عمرو في تلك القضايا، ومعرفة ما تنطوي عليه ألفاظ "برهانيته" المركزة. ومن هنا فقد رأينا أن نقسمه إلى قسمين، سنتحدث في القسم الأول عن الفعل الإنساني والمسائل المتعلقة به، أما القسم الثاني فسنركز حديثنا فيه على العدل الإلهي ومسائله.

1 – الفعل الإنساني

1-1- الله خالق كل الموجودات

يرى الأشاعرة أنه لا خالق لشيء من الموجودات سوى الله تعالى، وأن هذا الأمر متفق عليه في أول هذا الدين، لا يختلف فيه أحد من أتباع الرسول –صلى الله عليه وسلم– الذين كانوا على رأي واحد في هذا الموضوع، ولم يحصل الخلاف في هذا الموضوع إلا على يد غيلان الدمشقي ومعبد الجهني[1] اللذين خالفا في القدر، ولم يزل الخلاف في هذا الأمر يتشعب والآراء تتنوع حتى تفرق المسلمون على مذاهب وطرائق.

وقد استدل الأشاعرة على أنه لا خالق إلا الله بأدلة كثيرة من القرآن كقوله –تعالى–: <<أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار>>[2]، وقوله سبحانه:

---

[1]- هما من أوائل من تكلم في القدر وأثرا مشاكله داخل البيئة الإسلامية، وقد لقيت آراؤهما استحسانا عند بعض الفرق غير السنية فأسست على أساسها آراء ومواقف غريبة وجديدة على الفكر الكلامي الإسلامي.

[2]- الرعد /16.

<< ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء>>[1]. بينما أولوا النصوص المخالفة بما يخدم رأيهم السابق.

ومن الأمور المخلوقة ـ بناء على هذا الرأي ـ الفعل الإنساني؛ فالفعل الإنساني خلق كباقي المخلوقات، والنصوص السابقة تدل على أنه من جملة تلك المخلوقات التي أوجدها الله بقدرته وإرادته. إلا أن الأشاعرة ووجهوا في موقفهم هذا بمعارضات وانتقادات من طرف خصومهم ومخالفيهم في المذهب العقدي. فمن المخالف؟ وما موضوع الخلاف؟

1-2- اختلاف المذاهب في خلق الأفعال

يرى الخفاف واليفرني وغيرهما من شراح "البرهانية" أن المتكلمين اختلفوا في أفعال العباد إلى ثلاثة مذاهب: مذهب الجبرية، ومذهب المعتزلة، ثم مذهب "أهل الحق" من الأشاعرة[2].

أما الجبرية فيرون أن أفعال العباد كلها خلق لله – تعالى-، وأن العبد لا قدرة له على شيء منها، بل هو مضطر إلى جميعها كحركة المرتعش، وبذلك نفوا عن العبد كل حرية وقدرة على فعله. ويتمثل هذا المذهب بوضوح في آراء جهم بن صفوان وأتباعه الذين يرون أن الإنسان مجبور على أفعاله يفعل كما تفعل سائر الجمادات، والأفعال إنما هي منسوبة إليه مجازا. وبالتالي فإن الله – تعالى- هو الذي خذل الكافر

---

[1] - النحل /17.
[2] - اليفرني- المباحث: 99، وانظر أيضا المديوني- الشرح: 530 وقارن مع الرازي- المطالب العالية: 8 – 9 وما بعدها.

وأضله، وطبع على قلبه ولم ينظر له، وخلق كفره ولم يصلحه، ولو نظر له وأصلحه لكان صالحا، ولذلك فالتكليف عندهم مجبر[1].

وقد رد الأشاعرة على الجبرية بشدة وصرح الخفاف ببعض انتقاداته لهم فقال: <<إنما الباطل من مذهب الجبرية كون العباد مضطرين إليها وعاجزين عنها، إذ الإنسان يجد في نفسه تمكنا عليها، والتمكن راجع إلى وجود القدرة مصاحبة لها، ولو كانت معجوزا عنها - أي عن الأفعال الواقعة في محله - لأحس الإنسان من نفسه حالة العاجزين وهذا باطل، ثم هو - أعني مذهب الجبري - رد للشرع، إذ الشرع قد كلفنا، والمعجوز عنه غير مكلف، ومن هنا كان المذهب بدعة. وأما من جهة إنكار القدرة وادعائهم ثبوت العجز مع كل فعل فإنكار لضرورة العقل، ويصدق عليهم أنهم أهل سخافة عقول لا مبتدعة>>[2].

وأما المذهب الثاني في خلق الأفعال فهو مذهب المعتزلة الشهير، هذا المذهب الذي يرى أن أفعال العباد مقدورة لهم بقدرة مخلوقة، وتلك القدرة المخلوقة هي المسؤولة عن أفعالهم المكلفين بها، فالمخلوق لله - تعالى- في محل العبد إنما هو القدرة لا المقدور والقدرة الحادثة هي التي تؤثر في مقدورها. وبذلك حسم المعتزلة بوضوح آراءهم حول الفعل الإنساني، فنسبوه إلى فاعله وهو الإنسان إيجادا. فأفعال الإنسان عندهم ليست مخلوقة لله وليست مضافة إليه، فهم لا يرون أن الخالقية هي أخص صفة لله، ولم يأت في الشرع أنه متفرد بالإيجاد. ولذلك فالصحيح أن أفعال الإنسان مضافة إليه على الحقيقة، وهو الذي أوجدها وقد حدد

---

[1] - الأشعري - المقالات: 338/1، والإسفراييني - التبصير: 107، والبغدادي - الفرق بين الفرق: 211 والرازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: 103 و104.

[2] - الخفاف - الشرح: 66 واستدل بقوله كل من المديوني - الشرح: 534 والمجهول - الشرح: 91 ثم قارن كل هذا مع الإسفراييني - التبصير: 107 – 108 والغزالي - الاقتصاد: 57.

القاضي عبد الجبار نسبة الفعل إلى فاعله (= الإنسان) بأنه شبه إيجاد وإحداث، فاعتبر أن أفعال العباد <<غير مخلوقة فيهم وهم المحدثون لها>>[1]، مستشهدا على رأيه بنصوص كثير كقوله -تعالى-: <<فويل للذين يكتبون الكتاب بأيدهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا>>[2]، وقوله: <<اليوم تجزون ما كنتم تعملون>>[3]، وغيرها من النصوص[4].

وقد رفض الأشاعرة هذا المذهب أيضا ـ وبشكل أعنف ـ لما رأوا فيه من مبالغة في إعطاء الحرية للإنسان، حرية جعلت منه الخالق والمخترع لأفعاله -دون الله-، وهذا يؤدي إلى نوع من الشرك، والزعم بأن قدرة الإنسان تفوق قدرة الله. يقول الإسفراييني عن المعتزلة: إنهم << تمردوا في مسألة خلق الأفعال حتى وصل بهم الأمر إلى أن قالوا بخالقين كثيرين زائدين على ألف ألف وزادوا في ذلك على المجوس والثنوية من جهتين: أحدهما: أن المجوس والثنوية قالوا بخالقين اثنين وهم بخالقين لا يحصرون. والثاني: أن الثنوية والمجوس لم ينفوا كون البارئ – سبحانه- خالقا، وهؤلاء الذين قالوا إن العبد خالق والبارئ – سبحانه- لا يجوز أن يسمى خالقا خالفوا به إجماع الأمة>>[5].

إن معارضة الأشاعرة لمواقف الجبرية والمعتزلة جاءت منسجمة مع ما يرونه من أن الله خالق الأفعال، وأن المخلوق في محل العباد القدرة ومقدورها. وأن القدرة الحادثة يمنع أن تؤثر لا في الفعل ولا في الصفة

---

[1] - القاضي عبد الجبار - شرح الأصول: 323 وما بعدها.
[2] - البقرة /79.
[3] - الجاثية /28.
[4] - راجع أيضا: الإسفراييني - التبصير: 90.
[5] - الإسفراييني - التبصير:90.

(على الخلاف بينهم في ذلك)، إلا أنهم يرون أن القدرة الإنسانية متعلقة بالفعل أي طالبة له طلب المتعلق لمتعلقه، كطلب العلم للمعلوم والإرادة للمراد من غير تأثير للقدرة الحادثة في مقدورها بل ذلك وجه المقارنة لا التأثير[1].

لقد ذهب الخفاف ـ في إثبات رأي المذهب الأشعري في خلق الأفعال وردا على المعتزلةـ إلى القول بأن الفعل إذا وقع في محل العبد والمتعلق بقدرته، إذا كان من اختراعه يلزم منه محالان:

أحدهما: أن يستحيل في حق الرب ما كان جائزا، وذلك أن الحركة المعينة الموقعة في المحل المعين كان يجوز للرب أن يخترعها فينا قبل إقدارنا عليها، أو لا يجوز له ذلك؟ ولا شك في جوازه (لأن القول بالعكس يؤدي إلى القول بتناهي مقدوراته المحال)، فإن قدرنا على ذلك فلا يخلو أن يبقى الجواز لله –تعالى– على ما كان أولا. فإن انتفى الجواز أدى ذلك إلى أن يستحيل في حقه تعالى ما كان جائزا له، وفيه الجمع بين الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان وذلك محال.

الإحالة الثانية: وهي أنه إن بقي الجائز لله –تعالى– على ما كان قبل اقتدار العبد على الفعل الجائز إيقاعه، فإذا قدر العبد عليه واجتمع على الحركة قدرة الرب وقدرة العبد، مع أن قدرة العبد مؤثرة ـ على قول المعتزلةـ، فينتج عن ذلك أن تنقسم الحركة بينهما ويقع الفعل بين فاعلين. وفي ذلك ارتكاب محال، إذ فيه قيام المعنى بالمعنى أوانقسام المعنى وهو محال. فلم يبق ـ يرى الخفاف ـ إلا أن تكون قدرة الله

---

[1] ـ الخفاف ـ الشرح: 44.

مؤثرة في الكائنات كلها أي مخترعة لهما، وتكون القدرة الحادثة متعلقة بمقدورها الحادث تعلق مقارنة لا تعلق تأثير واختراع[1].

وقبل أن نسترسل في عرض وجهة نظر الأشاعرة في خلق الأفعال، وبالضبط في الحديث عن قدرة العبد، نسجل أن الأشاعرة ـ رغم تشبثهم بخالقية الله لكل الموجودات على الحقيقة ـ إلا أنهم لم ينكروا أن يكون للعبد قدرة حادثة. وذلك راجع إلى تمييزهم بين نوعين من الحركات لدى الإنسان: حركات اضطرارية (كالرعشة والخجل...) وحركات اختيارية (كالكلام والمشي..). فإذا كان الإنسان في الحركات الاضطرارية مجبورا ـ لا شك ـ إلا أنه في الحركات الاختيارية يملك قدرة. فوجه الفرق بين الحركتين دليل على وجود قدرة الإنسان[2]. وكون الإنسان أحيانا يستطيع وتارة يعجز، فهذا دليل على إثبات قدرة له هي غيره[3]. ولكن الأشاعرة مع ذلك اختلفوا في حقيقة هذه القدرة الحادثة، وخطأ بعضهم بعضا فيها. فما وجه اختلافهم ؟ وما هي آراؤهم في الموضوع؟

1-3- القدرة الحادثة وتأثيرها عند الأشاعرة

ذهب الأشاعرة موافقة لمؤسسي المذهب الأشعري (في مرحلة حياته الوسطى) إلى أن القدرة الحادثة لا تستقل بإيجاد الأفعال. ولكن بعضهم خالف الإمام في ذلك وقال إن لهذه القدرة الحادثة بعض التأثير في الفعل.

فالأشعري يصرح بنفي كل تأثير للقدرة الإنسانية، إذ لا يرى لتلك القدرة أي تأثير في الفعل لا من حيث وجوده ولا من حيث صفاته. بل

---

[1] ـ المصدر السابق: ن ص.
[2] ـ الباقلاني ـ التمهيد: 338 والشهرستاني ـ نهاية الإقدام: 66 وما بعدها، والإيجي ـ المواقف: 313.
[3] ـ الأشعري ـ اللمع: 118 وما بعدها.

الكل واقع بالقدرة الإلهية على وجه الإبداع والإحداث[1]. أما الباقلاني فيرى أن <<ذات الفعل واقعة بقدرة الله -تعالى-، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد>>[2]. وبذلك أعطى الباقلاني للقدرة الحادثة بعض التأثير. فإذا كانت القدرة الحادثة لا تتعلق بالفعل من حيث الوجود، فإن الوجود لا اختلاف فيه، والقدرة الحادثة لا تؤثر في وجود الفعل الاختياري. إذن فوجه الاختلاف بين نسبة هذين النوعين من الأفعال - عند القاضي - لا تتعلق بالوجود، بل هي صفة زائدة على الوجود، تؤثر في أخص وصف الفعل، وأخص وصف الفعل عنده "حال" لأنه من مثبتي الأحوال - في أحد قوليه - وبذلك شرح معنى الكسب[3].

أما الإسفراييني فقد اقترب من رأي الباقلاني في هذه المسألة بل وزاد عليه ـ مع أنه نفى الأحوال ـ فقد قال ـ كما يحكي عنه الرازي وغيره[4]ـ: << إن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين >> بوجه أواعتبار عقلي، فأثبت اجتماع مؤثرين على أثر واحد، بيد أن القول بالقدرة الحادثة مع نفي الأحوال يقتضي أن يكون الأثر في الحدوث.

ومن الأمور المثيرة هنا أن الجويني ـ الذي اعتبره السلالجي ملهمه ورائده في فكر الأشعري ـ اختلف مع شيخ الأشاعرة أبي الحسن في كتابه "العقيدة النظامية" حيث قال بفاعلية القدرة الحادثة، وذهب في ذلك مذهبا قريبا من المعتزلة (مع أنه كان موافقا له في "الإرشاد"). فأثبت أن العبد مكلف مختار، وأكد بأن القول بقدرة غير مؤثرة كالقول بنفي القدرة

---

[1] - انظر عن ذلك: الإيجي - المواقف: 312 والرازي- المحصل: 280.
[2] - الرازي - المحصل: ن ص.
[3] - راجع الشهرستاني - نهاية الإقدام: 73.
[4] - الرازي - المحصل: 240.

(= المذهب الجبري). ولذلك يرى أنه لا بد من نسبة الفعل الإنساني إلى قدرته على الحقيقة، وإن كانت هذه النسبة ليست بمعنى الخلق، إذ الخلق فاعلية مستقلة في إخراج الوجود من العدم، والإنسان وإن كان يشعر بقدرته، إلا أنه يشعر بعدم استقلال فاعليته. فهو قادر يفعل بقدرته على الحقيقة عند ارتفاع الموانع، والقدرة الإنسانية مخلوقة لله وهي تستند إلى أسبابها، والله هو موجد الكل المستغني على الإطلاق[1]. يقول إمام الحرمين: <<من استراب في أن أفعال الناس واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستمر على تقليده مصمم على جهله، ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون>>[2].

إن المخلصين للمذهب على طريقة أبي الحسن في "اللمع"، - ومنهم السلالجي وشراح "برهانيته" ـ لم يقبلوا بآراء الباقلاني والإسفراييني وخصوصا آراء الجويني في "النظامية". ولذلك قاموا بالرد عليهم وانتقدوهم من أجل إبطال ما قال به هؤلاء الشيوخ. فنجد اليفرني يرد عليهم وعلى كل من يقول بتأثير القدرة الحادثة بأدلة من المعقول والمنقول منها: أ ـ أن أفعال العباد ممكنة، وكل ممكن مقدور لله - تعالى -. فأفعال العباد مقدورة له -سبحانه-. ب ـ لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيل أحوال نفسه، لكنه غير عالم بذلك، فوجب ألا يكون موجدا لها. ج ـ لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى ـ على ما قاله المعتزلة ـ لكان الله مقهورا والعبد قاهرا وذلك محال...[3]. وبعد أن انتهى من تقديم الردود العامة توجه إلى

---

[1] - الجويني - العقيدة النظامية: 30 وما بعدها.
[2] - المصدر السابق: 30 – 31.
[3] - اليفرني - المباحث: 201

أصحابه من الأشاعرة فقال: << أما الرد على إمام الحرمين فيما التزمه في آخر عمره، من أن هذه القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، فبكل ما تقدم من الأدلة وإجماع الأمة على أنه لا خالق إلا الله –تعالى-. وأما بطلان قول الباقلاني في دعواه أن القدرة الحادثة تؤثر في "حال" الفعل وإليه مال الأستاذ – يعني الإسفراييني –... إلا أنه أثبت وجها واعتبارا للفعل تؤثر فيه القدرة الحادثة، هو أن يقال له: إن صح تعلق القدرة والإرادة بالحال على تفردهما فيجب نسبة تلك الحال إلى البارئ –تعالى، وإلا فيبطل العموم الثابت له. وإن لم يصح كونها مقدورة على حيالها، فكيف ينسبها إلى القدرة الحادثة... وبهذا يرد على الأستاذ، بل هو أشد إذ الاعتبار العقلي أبعد في النسبة من الحال>>[1].

أما المديوني فاكتفى بالرد على زملائه في المذهب بقوله: <<أما ما قاله أبو إسحاق.. وأبو المعالي.. وما نسب إلى أبي بكر.. فهؤلاء كلهم يرد عليهم بما يرد على المعتزلة>>[2].

هذه – إذن – آراء الأشاعرة في القدرة الحادثة وتأثيرها، ولا نشك في أن السلالجي عندما أعلن في "برهانيته" أن <<من الجائزات خلق الأعمال>>[3]، كان يضمر كل المواقف الأشعرية الموافقة لرأي الأشعري في "اللمع"، والجويني في "الإرشاد". فالسلالجي كان يفكر داخل النسقية الأشعرية المتراصة التي تتداخل فيها القضايا والمسائل وترتبط ارتباطا محكما، ولا يمكن أن نعتبر شذوذ الباقلاني والإسفراييني والجويني في مواقفهم السابقة مما يطعن في ترابط تلك النسقية، كلا وإنما كانت تلك

---

[1] - نفس المصدر والصفحة.

[2] - المجهول - الشرح: 94.

[3] - السلالجي - البرهانية: 4.

المواقف تعبيرا عن حالات وآراء ظرفية دفعهم إليها شدة الصراع مع الخصوم، وخوفهم من الجبر الذي فروا منه. ولعل ما نقلناه عن شراح "البرهانية" يعكس بصدق آراء السلالجي التفصيلية في كل ما تقدم.

إن من أهم العلامات المميزة للمذهب الأشعري ـ في تاريخ الفكر الكلامي الإسلامي ـ هو ترويجه لنظرية "الكسب"، هذه النظرية التي التجأ إليها الأشاعرة من أجل تفسير كيفية تعلق القدرة الإنسانية بالفعل، واعتبرت عند المخالفين نظرية غامضة، حتى أن ابن تيمية اعتبرها من عجائب الكلام الثلاثة وهي: (طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري)[1] . فما معنى هذه النظرية عندهم وعند السلالجي الذي كان يؤمن بها ـ بدون شك ـ، رغم أنه لم يذكرها تصريحا في "البرهانية"، واكتفى بإعلان أن الله هو خالق الأفعال، إلا أن شراح "برهانيته" أبدوا رأيهم فيها بتوسع مترجمين موقف السلالجي منها، ومن تفسير الفعل الإنساني والقدرة الحادثة.

1-4- الكسب ومعناه

إن المذهب الأشعري ـ مع تحديده لفاعلية القدرة الإنسانية ـ ظل مصرا على إنكار وصف الجبرية للفعل الإنساني مخافة الوقوع في إلغاء التكليف، وبالتالي إفقاد الثواب والعقاب من أي معنى أو حكمة. ولذلك اضطر أصحابه منذ البداية إلى القول "بالكسب" مدعين أن الله خالق الفعل، ولكن الإنسان هو الذي يكسبه.

---

[1] ـ انظر: محمد حجازي السقا ـ تحقيق المطالب العالية للرازي: ج:9. ص:9 هامش:1.

إن الكسب عند الأشعري هو العلامة التي تشير إلى أن الفعل ليس اضطراريا، ويعبر عن هذا الإحساس بالتمكن الذي يشعر به الإنسان تجاه أفعاله الاختيارية دون أن يتعلق هذا التمكن الإنساني من الفعل بأنه فاعلية تجاه وجود هذا الفعل[1].

وبناء على هذا فإن الأشاعرة يفسرون الكسب بأنه ما يخلقه الله في الإنسان من استطاعة مقترنة بحدوث الفعل عندما يهم الإنسان بالفعل ويعقد قلبه، دون أن يعني ذلك الاقتران أن استطاعة الإنسان مستقلة في إيجادها للفعل، بل الاقتران هو مجرد <<عادة>> أجراها الله على ذلك. فالصفة المعنوية للفعل الاختياري والتي تجعل حدوثه مقترنا بحدوث الاستطاعة للإنسان هي معنى كونه كسبا[2]. وباختصار فإن للأشاعرة عدة تعاريف للكسب فهو: <<المقدور بالقدرة الحادثة>>، أو هو: <<المقدور القائم بمحل القدرة مقرونا بها>>، أو هو: <<المتعلق بالقادر من غير جهة الحدوث>>[3]. وقد ذكر الشهرستاني أن الإسفراييني يرى أن <<حقيقة الكسب من العبد هو وقوع الفعل بقدرته مع تعذر انفراده به>>. قال الشهرستاني: <<وهذا أيضا شرح لما قاله الأستاذ أبو بكر، إن الكسب هو أن تتعلق القدرة به على وجه ما، وإن لم تتعلق به من جميع الوجوه، والخلق هو إيجاد من العدم، فلا فرق بين قوليهما وقول القاضي، إلا أن ما يسمياه وجها واعتبارا سماه القاضي صفة وحالا>>[4].

---

[1] - راجع الأشعري - اللمع: 118 وما بعدها.
[2] - الباقلاني - الإنصاف: 205 والشهرستاني - نهاية الإقدام: 88، وراجع أيضا: عبد الكريم الخطيب - القضاء والقدر بين الفلسفة والدين، ط:دار المعرفة بيروت (د.ت) ص:183 وما بعدها.
[3] - راجع هذه التعاريف وغيرها عند: نوران الجزيري - الغائية عند الأشاعرة: 160.
[4] - الشهرستاني - نهاية الإقدام: 78.

أما الغزالي فيرى أن الفرق بين الخلق الإلهي وبين الكسب الإنساني هو أن الخلق الإلهي لفعل الإنسان يمكن أن يعقل بلا قدرة للعبد عليه (لأن الله مستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا)، أما الإنسان القادر فهو لا يخترع الفعل، وإن كان الفعل يحدث مع وجود قدرته، ولكن تعلق قدرته بالفعل من جهة أخرى غير جهة الحدوث هو ما يسميه الأشاعرة كسبا[1].

إن ما يمكن ملاحظته من هذه التعاريف والتوضيحات، هو أن قول الأشاعرة بالكسب لا يعني أنهم أثبتوا قدرة للعبد على الفعل، بل العلاقة بين الفعل والقدرة هي مجرد علاقة اقتران جرت به <<العادة>> ليس إلا.

إن هذا الموقف الغامض من الأشاعرة في شرح معنى الكسب جعل دائرة الانتقادات الموجهة إليهم وإلى نظريتهم في الفعل الإنساني تتسع بحيث تعرضوا لطعون واتهامات خطيرة[2]، بما أنها لم تحل مشكلة الفعل الإنساني، وظل مفهوم الجبر مسيطرا على رأي الأشاعرة في هذا الموضوع. وأعتقد أن ذلك الموقف الجبري هو الذي عبر عنه السلالجي بقوله: <<ومن الجائزات خلق الأعمال>>، كما أعتقد أن ذلك الإشكال المعقد لهذه النظرية هو الذي جعله يختزل كل تلك المعاني في تلك العبارة الموجزة.

---

[1] - الغزالي - الاقتصاد: 60.

[2] - راجع بعض اعتراضات الأقدمين عند: القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة: 363 وما بعده، وابن ميمون - دلالة الحائرين: 203 – 204 وعند غيرهما.

1-5- إرادة الله وإرادة الإنسان

عبر السلالجي عن موقفه من هذه القضية الكلامية باختصار موضحا أن الله <<يخص من شاء بما شاء>>[1]، ومعنى كلامه أن الإرادة الإلهية مسيطرة على كل شيء، فكما أن القدرة هي المخترعة والخالقة للفعل، فكذلك إرادته سبحانه شاملة لكل المرادات والأفعال، لأنه يخص المخلوقات بما أراد، وإرادة المخلوقات ـ على هذا الأساس ـ لا تصلح ـ أمام إرادة الله ـ للترجيح، لأنها مفتقرة إلى إرادة الله القديمة التي تنفرد بالقرار النهائي في إيقاع الفعل وتخصيصه بالوجود دون العدم أو العكس... هذا ما يوحي به كلام السلالجي السابق، فما تفاصيل القضية عند الأشاعرة؟

قبل أن نتعرض لموقف الأشاعرة، يلزم التعريف بموقف المعتزلة، لأن كانوا أسبق إلى إثارة موضوع الإرادة الإلهية في الفكر الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى لأن موقف الأشاعرة إنما تولد عن المغالاة التي وقع فيها المعتزلة، فكان رد فعل لنظريتهم في حرية الإنسان وإرادته.

فالمعتزلة يرون أن إرادة الإنسان تؤثر في فعله، وليس في ذلك أي انتقاص لإرادة الله القديمة، لأن إرادة الله لأفعال نفسه هي التي توجب وقوع الفعل، كما أن إرادته لإيجاد غيره هي التي توجب وقوع ذلك الفعل عن غيره أيضا. والله أراد للإنسان أن يكون مختارا حر الإرادة لأنه مكلف، فلذلك تقع أفعال الإنسان المكلف القادر بإرادته واختياره دون مرجح خارجي[2]، لأنه <<إذا كان الله يريد أفعال العباد فمعنى ذلك أنه

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 4.

[2] - راجع : سميح دغيم - فلسفة القدر في فكر المعتزلة. ط: دار التنوير بيروت: 1985 ص:193. ومحمد عمارة - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط:2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت: 1988. ص: 98 وما بعدها.

يريد ما يختارونه ويريدونه بملء مشيئته وإرادتهم>>[1]. إن إرادة الإنسان عند المعتزلة تسبق الفعل ـ باستثناء الجبائي الذي قال: إنها تكـون فـي لحظة التنفيذ[2] ـ وتتحول إلى فاعلية عندما تستجمع نفسه لفعـل معـين، ويريده ويعزم عليه فيقع الفعل وجوبا على إرادته.

إن المسألة الأخلاقية عند المعتزلة لا تكتمل بانعدام الاختيار الإنساني في الأفعال، لأنه بالإرادة الحرة يقدر الإنسان على تنفيذ ما كلف به، وفي ذلك غاية كمال العدل الإلهي وغاية تنزيه فعل الظلم وإرادة القبائح عنده – سبحانه –[3].

أما الأشاعرة فيرون أن الإنسان إذا أراد شيئا وتجرد لـه، فـإن الله يخلق له قدرة مرادفة لحدوث الفعل، ولكن القصد الإنساني نفسه مخلـوق لله عندهم. ونفس الشيء إذا أعرض الإنسان عن فعل فإن الله يترك خلقه له. والأساس عند الأشاعرة أن كل هذا ينتهي في النهاية ويتوقف علـى مشيئة الله تعالى. يقول الباقلاني : <<مما يدل على أن الله –تعالى– مريد لجميع أفعال العباد أنه لو كان في سلطانه منها ما ليس بمريـد لكونـه، للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد>>[4]. وقد استدل الأشاعرة علـى رأيهم أيضا بآيات ونصوص شرعية منها قوله تعـالى: <<فعـال لمـا يريد>>[5]، وقوله: <<ولو شاء ربك ما فعلوه>>[6]، وقوله: <<ولـو شـاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا>>[7].

---

[1] ـ سميح دغيم ـ فلسفة القدر: 209.
[2] ـ القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول: 396.
[3] ـ دغيم ـ فلسفة القدر: 209.
[4] ـ الباقلاني ـ الإنصاف: 319.
[5] ـ هود/107.
[6] ـ الأنعام/112.
[7] ـ الأنعام/99.

إن الأشاعرة انطلاقا من هذا المبدأ اتفقوا على أن إرادة الله شـــاملة، وهي صفة أزلية قديمة قائمة بذاته سبحانه متعلقة بجميع الكائنات، فكـــل مخلوق حادث، وكل مخترع بقدرة يحتاج إلى إرادة تخصص القدرة بـــه. وجميع الحوادث لا تتفاوت في تعلق إرادة الله بها. فالله ــ إذن ــ مريـــد لكل ما في ملكوته من خير وشر وكفر وطاعة[1]. وقد أوضح الأشـــعري أن إسناد المعصية إلى الله تجوز بتقييدات تزيل الإبهام كقول القائـــل: إن الله أراد المعصية معصية لغيره مذمومة قبيحة منهيا عنها معاقبا عليهـــا، وقد فصل الأشاعرة أيضا بين القول بأن الله يريد بالكافر الكفـــر، وبـــين القول إن الله يريد منه الكفر، فأجازوا القول الأول، ومنعوا الثاني...

وبالمقابل خالف المعتزلة هذا الرأي، وذهبوا إلى القـــول بـــأن الله لا يريد من أفعال العباد إلا ما أمرهم به، أما المعاصي التي تقع من العبـــاد فهم المريدون لها، لأن الله لا يريد الأفعال القبيحة الشريرة الصادرة عن الناس كالكفر والفواحش. فالإنسان هو الذي يريدها والله كاره لها[2]. وقـــد احتج المعتزلة لرأيهم بنصوص شرعية أيضا منهـــا قولـــه - تعـــالى-: <<والله لا يحب الفساد>>[3]، وقوله : <<ولا يرضى لعباده الكفر>>[4]. أما الأشاعرة فقاموا -من جهتهم- بتأويل معاني هذه الآيات وفـــق المـــنهج الذي يخدم طرحهم السابق، وردوا بذلك على المعتزلة في مـــوقفهم مـــن الحرية الإنسانية.

---

[1] - انظر اليفرني - المباحث: 202.
[2] - انظر مثلا : الجويني - اللمع: 110 والباقلاني - الإنصاف: 223.
[3] - البقرة/206.
[4] - الزمر/ 7.

2 – العدل الإلهي

تتضح معالم التصور الأشعري في العدل الإلهي من خلال عدة قضايا، تبتدئ أولا بخلافهم مع المعتزلة في الحسن والقبح العقليين، ثم في اعتراضهم عليهم بخصوص تنزيه الله عن القبائح ثانيا، وتظهر ثالثا في تقريرهم أنه لا واجب على الله. ويتفرع عن هذه القضايا الأساسية مسائل أخرى تعكس وجهة نظر الأشاعرة في الموضوع، كموقفهم من وجوب الصلاح والأصلح، واللطف الإلهي ثم من عدالة التكليف، ومن استحقاق الثواب والعقاب. فهذه هي القضايا والمسائل التي سنركز عليها لشرح مفهوم العدل عند الأشاعرة وعند السلالجي.

2-1- الحسن والقبح في تصور السلالجي

يرى المعتزلة أن الخير والشرح (الحسن والقبح) من الصفات النفسية للأفعال، أي أنها حقائق موضوعية بحيث إن للفعل خاصية معينة تحدد بالضرورة كونه خيرا أو شرا. ولذلك فإن العقل الإنساني بمقدوره أن يحكم على فعل بأنه حسن أو قبيح لذاته دون ورود الشرع؛ لأن الشرع إنما يأتي لإثبات رأي العقل وتزكيته. وقد أوضح الجويني رأيهم هذا بقوله: إنهم <<قسموا الأفعال إلى الحسن والقبيح وزعموا أن منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة من غير احتياج إلى نظر، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي. وسبيل النظر عندهم اعتبار النظري من المحسنات والمقبحات بالضروري منها، بل يعتبر مقتضى التقبيح والتحسين في الضروريات فيلحق بها، ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها. فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة،

وكذلك الضرر المحض الذي لا يتحمل فيه غرض صحيح، إلى غير ذلك من تخيلاتهم>>[1].

وقد ربط المعتزلة بين مفهوم الخير والشر (الحسن والقبح) في الأفعال وبين مدى ما تحققه من نفع أو ضرر، فالخير عندهم هو ما يؤدي إلى نفع في المآل خصوصا، وما يحقق المصلحة الكبرى والعامة. أما القبيح فهو ما يعود إلى الضرر بالرغم من إمكانية كونه لذيذا في الحال. فمعنى الخير والشر عندهم ـ إذن ـ مرتبط بالنفع والضرر من وجهة النظر البعيدة[2].

ثم إن موقف المعتزلة هذا من أن الحسن والقبح ذاتيان وعقليان ، وأنهما سابقان للشرع، لم يمنعهم من الإشارة إلى اختلافات جزئية بين الأفعال المرتبطة بالظروف والأماكن والأوقات التي تختلف الأحكام فيها، لأنها تتعلق بأشياء خارجة عنها مع أنها معروفة بالنظر العقلي، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع[3]، كما أنهم أقروا بأن هناك مسائل لا يعرف حسنها وقبحها إلا من الشرع كحسن الصيام وقبح ترك الفرائض... الخ.

وإذا كان هذا هو موقف المعتزلة عموما من قضية الحسن والقبح، فإن السلالجي اختصر موقف الأشاعرة في هذا الموضوع، فأعلن أن <<جملة أحكام التكليف، وقضايا التحليل والتحريم، والتحسين والتقبيح متلقاة عنه -عليه الصلاة والسلام- لا مجال للعقول فيها>>[4]. فبهذه

---

[1] - الجويني - الإرشاد: 229.
[2] - محمد عمارة - المعتزلة ومشكلة الحرية: 271 وما بعدها، والجزيري - الغائية عند الأشاعرة: 226 – 227.
[3] - القاضي عبد الجبار - شرح الأصول: 345.
[4] - السلالجي البرهانية: 5.

العبارة القصيرة جمع رأي مذهبه في القضية وقدم النتيجة والخلاصة التي اتفق عليها أصحابه بخصوص حسن الأفعال وقبحها.

فالأشاعرة يرفضون رفضا قاطعا أي حقيقة موضوعية وراء اتصاف الأفعال بالحسن أو القبح، لأن تلك الأوصاف لا تدرك بالعقل. والشرع وحده هو القادر على الحكم على كل فعل بالوصف الذي يستحقه. فلا معيار في الحكم إلا معيار الشرع. يقول الجويني: <<العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحصل لنفسه، وحسنه صفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح. وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس>>[1]. ومعنى كلامه أن هناك أفعالا تكون في أحوال معينة حسنة وفي أحوال أخرى قبيحة، كالقتل فإنه في الظلم يكون قبيحا وفي الحد يكون حسنا، والجماع يكون في الحرام قبيحا بينما يكون في الحلال حسنا. فقبح الفعل أو حسنه مرجعه إلى حكم الشرع وأخبار السمع لما يعقبه من مدح أو ذم وعقاب أو ثواب. ولا معنى للخير والشر فيما يتعلق بأفعال الإنسان المكلف إلا بما حكم الشرع الذي قد يأتي بتحسين فعل يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام الصفات النفسية[2].

وهذا لا يعني أن الأشاعرة ينفون ارتباط الشر والقبح في الأفعال بالنفع والضرر نهائيا، كلا بل لقد أثبتوا أن للفعل تصورا لتلك المعاني لا سبيل إلى جحدها، ولكن ذلك التصور لا يعني كونها أفعالا حسنة أو

---

[1] - الجويني - الإرشاد: 228.
[2] - الباقلاني - الإنصاف: 74 والجويني - الإرشاد: 228 وما بعدها، والشهرستاني - نهاية الإقدام: 370.

قبيحة ذاتيا وموضوعيا، بل إن ذلك يأتي وفقا لارتباطها بعوامل نسبية، ولذلك يكون الحكم عليها نسبيا كذلك. ولهذا فالحكم لا يصح إلا من الشرع. ولقد أكدوا على أن الحكم بالحسن والقبح لا يصدر إلا في حق الفعل الإنساني، ولا يجوز بحال من الأحوال أن نخضع الفعل الإلهي لمثل هذه الأحكام، لأنه تعالى منزه عن الضرر واللذة والألم[1]. أما الرازي الأشعري فقد خالف أصحابه في هذا الرأي فأقر بالحسن والقبح العقليين في أفعال العباد ومنعهما في أفعال الله سبحانه[2].

لقد ارتبط بمسألة الحسن والقبح العقليين مسألة أخرى عند المتكلمين ألا وهي نسبة الشر والقبائح إلى الله. فإذا كان الاتفاق حاصلا بين المعتزلة والأشاعرة على أن الله لا يفعل القبيح، فإنه اختلفوا في تفسير ذلك التنزيه: فالمعتزلة يرون نفي القبح عن الله، وأن الله ترك ما يقبح من الأفعال، يقول القاضي عبد الجبار: <<ونحن إذا وصفنا القديم بأنه عدل، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة>>[3].

أما الأشاعرة فسنعرض لرأيهم بتوسع فيما بعد.

هذه إذن هي أهم آراء الأشاعرة في موضوع الحسن والقبح، وبذلك يكون السلالجي قد أحسن إجمال رأيهم فيها في النص الذي نقلناه عنه في مفتتح هذا المبحث. وبهذا نكون قد انتهينا من مسألة الحسن والقبح

---

[1] - الغزالي - الاقتصاد: 103 والإيجي - المواقف: 323 وما بعدها.
[2] - الرازي - المطالب: 348/3.
[3] - القاضي عبد الجبار - شرح الأصول: 301.

العقليين، لننتقل الآن إلى نقطة مرتبطة به تتعلق بالإيجاب على الله ورأي الأشاعرة ــ ومن ضمنهم السلالجي ــ فيه؟.

2-2- لا واجب على الله عند السلالجي

بالفعل يرى السلالجي أن الله <<لا يجب عليه شيء>>[1]، وهذا يعني رفض الأشاعرة لأي معنى لإيجاب الله شيئا على نفسه أو تحريمه عليها، سوى إخباره بوقوع الفعل أو عدمه، وأنه لا معنى بعد هذا الإيجاب أو التحريم. أما المعتزلة فقد أوجبوا على الله أفعالا اعتقدوا أنها واجبة عليه، وحرموا عليه أخرى وفقا لآرائهم في أفعالهم (= قياس الغائب على الشاهد)، ظانين أن ما يحسن من العبد يحسن من الله والعكس صحيح[2].

والواقع أن المعتزلة رأوا أن هناك أفعالا يحسن صدورها من الله، وأنه -تعالى- أوجبها على نفسه انسجاما مع تقريرهم بوجود حقيقة موضوعية في الفعل حسنا وقبحا، كما أنهم ظلوا مخلصين لاعتقادهم في التوحيد المنزه لله عن الفعل القبيح، لاعتقادهم أن للعالم خالقا واحدا عينا واحدا عدلا لا يفعل القبيح ولا يريده...

أما الأشاعرة فقد رفضوا موقف المعتزلة لأنه يطعن في قدرة الله الشاملة وإرادته الكاملة، لأن رأيهم يؤدي إلى القول بأنه -تعالى- يفعل بالطبع والضرورة[3] . فالقول بأنه خلق الله للشر مستحيل لذاته أو لغيره يؤدي إلى القول بالوجوب على الله وهو غير معقول، لأن ادعاء ذلك والقول بإيجاب فعل عن فاعل يكون صحيحا إذا كان سيحصل لصاحبه

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 5.
[2] - الجزيري - الغائية: 251.
[3] - الرازي - المطالب: 286/3.

ضرر أو ندم أو عقاب على تركه، والله -سبحانه- منزه عن ذلك ولا يقوم به شيء من ذلك. وبالتالي فليس هناك موجب يسمح بادعاء الوجوب عليه. فكل أفعاله عدل ولا يصح أن يقال: لم فعل؟ ولم ترك؟ فهو عدل في كل أفعاله، كان ذلك في مصلحة العبد أوعلى خلافها[1].

وقد تعرض المديوني لهذه القضية أثناء شرحه لكلام السلالجي فيها، فذكر أنه لا يجب على الله شيء، <<وسبيل تحرير الدليل فيها أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله -تعالى-: ما الذي أردت بوجوبه؟ فإن قال: أردت توجه أمر عليه، كان ذلك محالا إجمالا لأنه هو الآمر المكلف لخلقه ولا يتعلق به أمر غيره فيصير مكلفا مربوبا. وإن قال: المعني بوجوبه أن يرتقب ضررا لو ترك ما وجب عليه، فذلك محال أيضا، فإن الرب -تعالى- يتقدس عن الانتفاع والتضرر؛ إذ لا معنى للنفع ولا للضرر إلا الألم واللذات، والرب يتعالى عنها. وإن قال: المعنى بوجوبه حسنه وقبح تركه وزعم كونه حسنا صفة نفسه له، فقد أبطلنا له ذلك في سلف مسألة التحسين والتقبيح... فثبت بذلك أن البارئ -تعالى- لا يجب عليه شيء لا عقلا ولا سمعا>>[2].

وتمشيا مع هذه القاعدة في نفي الوجوب على الله قام الأشاعرة بتجويز مجموعة من الأمور اعتبرها المعتزلة من المستحيلات. فأعلنوا أن الله يجوز أن يكلف عباده ما لا يطيقون، وليس ذلك شيئا قبيحا لأن العقل لا يقبحه. يقول الإيجي: <<تكليف ما لا يطاق جائز عندنا... لأنه

---
[1] - الجويني - اللمع: 112 والأشعري - الرسالة: 243.
[2] - المديوني - الشرح: 573.

لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه>>[1].

أما المعتزلة فمنعوا التكليف بما لا يطاق لأنه قبيح عقلا، فلا يجوز في نظرهم التكليف إلا بما يقدر عليه، وإلا كان الله ظالما، بالإضافة إلى أن الأمر بالمحال سفه ينزه الله عنه[2].

وإلى جانب مخالفة الأشاعرة في التكليف بما لايطاق، خالفوهم أيضا واعترضوا عليهم في مسألة تعتبر من أهم أصول المعتزلة في العدل الإلهي، وهي مسألة "الصلاح والأصلح"، ووجوب "اللطف" على الله. فالمعتزلة يرون أن الله إذا كان لا يفعل القبائح ولا يأمر بها، ولما كان منزها عن المنافع فهذا دليل على أنه لا يفعل إلا الصلاح والأصلح، أي ما هو في مصلحتهم. فبمقتضى حكمته يسر لهم أسباب الانتظام ووجههم لما فيه خيرهم وسعادتهم. وذهب بعض المعتزلة ـ كما يذكر الجويني ـ إلى القول بأن <<ابتداء الخلق حكم على الله... وواجب الحكمة، وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم، وأقدارهم، وإزاحة عللهم، وكل ما ينال العبد في الحال والمآل فهو عند هؤلاء الأصلح لهم، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم جحد الضرورة، وقالوا: خلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار، وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله ويحبط ثواب قربانهم إذا اخترموا قبل التوبة>>[3].

---

[1] - الإيجي - المواقف: 330 – 331 وانظر أيضا: التفتازاني - شرح العقائد: 63.
[2] - المصدران السابقان: ن ص.
[3] - الجويني - الإرشاد: 250.

لقد ارتبط الصلاح والأصلح ــ إذن ــ عند المعتزلة بقاعدة "اللطف الإلهي" فهم يرون أن من علامات عدله -تعالى- تلك المظاهر المتعددة من اللطف التي يشمل بها عباده، وتزويدهم بالعقل، وإرسال الرسل إليهم معززين بالمعجزات والأدلة على صدقهم، فهو سبحانه <<لم يدخر عن عباده شيئا مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح>>[1].

لقد كان من الطبيعي أن يرفض الأشاعرة آراء المعتزلة في "الصلاح والأصلح" وفي "اللطف الإلهي" باعتبار أن ذلك يؤدي إلى جحد الضرورات. يقول المديوني <<إن الكتاب إذا بلغ أجله، وطرق كل امرئ، عمله وصار الكفار إلى الخلود في النار، وجب على الرب تعالى [-على رأي المعتزلة-] أن يصلح عبده، فأي صلاح لإيجاب النار [- على الكفار-].. تقطع جلودهم، ومعاطاة الزقوم بدلا من السلسبيل والرحيق المختوم. فإن قالوا: ذلك أصلح لهم من الكون في الجنان، سقطت مكالمتهم وتعين عذابهم. وإن قالوا: إنما يخلدهم الله -تعالى- في العذاب الأليم علما منه بأنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه واستوجبوا مزيد عذاب... فتقريرهم على ما هو فيه أصلح من تعريضهم لما يرجى عليه من العذاب. وهذا لا محصول له>>[2]. ثم أوضح المديوني أن قول المعتزلة غير معقول لأنه كان من الأفضل للكفار أن يميتهم الله أو يعطل عقولهم على أن يتركهم يعصونه ويخالفوا أمره ليستوجبوا النار. كما أوضح أن رأي المعتزلة هذا يعارض ما اتفق عليه المسلمون من أن الآخرة ليست دار تكليف وإنما هي دار جزاء، وقول المعتزلة الأخير يتعرض للتكليف[3].

---

[1] - الشهرستاني - الملل والنحل: 107.
[2] - المديوني - الشرح: 575 وما بعدها.
[3] - المصدر السابق: 576 – 577.

وبخصوص "اللطف الإلهي" يرى الأشاعرة أن الله قادر على ألطاف لا نهاية لها لو فعلها لآمن كل من في الأرض جميعا، ولكنه -سبحانه- لا يفعل ذلك. وليس ذلك بخل منه لأن البخل أن لا يفعل الفاعل ما يجب عليه. وقد عرفنا عندهم ـ كما قال السلالجي ـ أن الله لا يجب عليه شيء، فالله له أن يفعل وأن لا يفعل[1]، وله أن يخلق للناس الألطاف وأن لا يخلقها.

2-3- الثواب والعقاب وعدالة التكليف

عرفنا بأن الأشاعرة حدوا من حرية الإرادة الإنسانية وفاعليتها حتى لا ينقصوا من القدرة والإرادة الإلهيتين. وقد كان من الطبيعي أن يواجهوا بفعل ذلك بتهمة إسقاط معنى التكليف. ذلك أنه إذا كانت أفعال الإنسان مقدرة من الله فماذا بقي من معنى التكليف؟ لهذا قاموا يبررون آرائهم إنقاذا لحكمة التكليف التي باتت مهددة بحكم مواقفهم من الإرادة الإنسانية.

إن المعتزلة من جهتهم لم يجدوا أي إشكال لشرح معقولية التكليف بناء على قولهم بحرية الإرادة الإنسانية وأن الإنسان يخلق أفعاله. ذلك لأن التكليف هو عبارة عن الأمر بالتزام الأوامر واجتناب النواهي، ولو كان الإنسان غير قادر لا على الامتثال ولا على الاجتناب لفقد التكليف معقوليته، ولو وقعت مطالبة العبد بما هو عاجز عنه لانتفى معنى التكليف والوعد والوعيد، وما ينتج عنهما من ثواب وعقاب[2].

---

[1] - الأشعري - اللمع: 148 والباقلاني - التمهيد: 381 والجويني - الإرشاد: 256.
[2] - الشهرستاني - نهاية الإقدام: 83.

لقد توجه الأشاعرة للرد على خصوهم محاولين التوفيق بين آرائهم في محدودية الحرية الإنسانية وبين تحقق معقولية التكليف. فقاموا بالتفريق بين معنى الأمر والإرادة موضحين أن الأمر الإلهي ليس شيئا يريد الله وقوعه ضرورة، فالله أمر أبا لهب بالإيمان وهو يعلم أنه سيظل على كفره[1]، وأمر إبراهيم بذبح ابنه وهو لا يريده...فدل هذا على أن الأمر الإلهي لا يدل على الإرادة الإلهية لوقوع شيء من الأشياء. أما الله فهو مريد لما سبق في علمه أن يكون كما علمه، فمن يعلم أن كون الشيء محال لا يريده[2]. يقول الشهرستاني موضحا هذا الموقف: << قالت الأشعرية: لسنا نسلم أن كل آمر بالشيء مريد حصوله، بل كل آمر بالشيء عالم بحصوله مريد له حصولا، وكل آمر يعلم حصول ضده لا يكون مريدا لحصوله، فإن الإرادة على خلاف العلم تعطيل لحكم الإرادة وتغيير لأخص وصفها وهو.. التخصيص، وحكمها إنما يتعلق بالمتجدد من المقدورات والمتخصص من المقدورات، فإذا علم الآمر أن المأمور به لا يحصل قط ولا يتجدد ولا يتخصص قط، فيستحيل أن يريده، فإنها توجد ولا متعلق لها يتعلق ولا أثر لتعلقها، وذلك محال. ولو كانت الإرادة خاصيتها أن تتعلق بالممكن فقط كالقدرة لكان جائزا أن تتعلق بخلاف المعلوم>>[3].. كما أن جهة المأمور به ـ عندهم ـ هو كسب المأمور، وقد عرفنا بأن الأشاعرة اعتقدوا أن في معنى الكسب ما يكفي الإرادة الإنسانية حتى تكون مخاطبة بالتكليف، لأن << الكسب يتعلق بأخص وصف الفعل من كونه صلاة أو طاعة أو معصية، وهو ما

[1] - الأشعري - الإبانة: 195 والشهرستاني - نهاية الإقدام: 257 وما بعدها.
[2] - الباقلاني - الإنصاف: 230 والجزيري - الغانية: 183.
[3] - الشهرستاني - نهاية الإقدام: 254 – 255.

يخاطب عليه المكلف ب:افعل، و: لاتفعل، وهو ما يثاب أو يعاقب عليه>>[1].

وإجابة عن إشكال آخر يعترض سبيل الأشاعرة متعلق بموقفهم من معقولية التكليف مضمنة أنه: إذا لم يتحقق ما أمر الله به وطلب بتحصيله فإنه يلزم أن يلحق العجز بالله وهو محال. يجيب الباقلاني عن هذا بقوله: <<هذا ساقط باتفاق، لأنه قد كانت أكثر أفعاله ولم يأمر بها أحدا من خلقه، ولم يلحقه العجز، فكذلك حكم فعل خلقه له، ولأنه إذا لم يكن ما أمر بكونه، وكان ما لم يأمر به، وهو – تعالى– مريد لكون ما لم يأمر به، وغير مريد لما أمرهم به لم يلحقه عجز ولا تقصير، لأن ذلك إنما يلحق من خولف في أمره إذا أراد ما أمر به وكره ما نهى عنه>>[2].

لقد استدل الأشاعرة على رأيهم في أن التكليف يتعلق بالأمر الإلهي لا بالإرادة وبالتالي فإن طاعة العبد هي موافقة فعله لأمر الله، وليس لإرادته سبحانه، ــ أقول ــ استدلوا على ذلك بالآيات المؤكدة للختم والضلال والطبع... فالله أخبرنا في كتابه بأن إرادته ختمت على قلوب الكفار وطبعت عليها، فقال سبحانه: <<ختم الله على قلوبهم>>[3]، وقال: <<ومن يضلل فلا هادي له>>[4]، ويقول: <<بل طبع الله عليها بكفرهم>>[5]. قال الأشاعرة: إن هذه النصوص لا تقبل التأويل، ودلالتها واضحة على انفراد القدرة والمشيئة الإلهيتين بهداية الناس وإضلالهم. قال الجويني: <<حارت المعتزلة في هذه الآيات واضطربت فيها

---

[1] - المصدر السابق: 256.
[2] - الباقلاني - التمهيد: 319 - 320.
[3] - البقرة/7.
[4] - الأعراف/186.
[5] - النساء/ 55.

آراؤهم، فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب - تعالى- الكفرة بنبذ الكفر والضلال، قالوا: فهذا معنى الطبع، ولا خلاف بسقوط هذا الكلام، فإن الرب -تعالى- تمدح بهذه الآيات وأنبأ بها عن إقهاره واقتداره على ضمائر العبد وأسراره، وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء>>[1].

ثم إنهم رأوا أن الله يتفضل على المؤمنين بالإيمان فيوفقهم ويسددهم ويهديهم، لقوله -سبحانه-: <<إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء>>[2]، وقوله : <<فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام>>[3]. فالهداية على هذا المعنى هي خلق الاهتداء، والتوفيق هو خلق قدرة العبد على الطاعة. فلا قدرة للموفق على العصيان ولا للعاصي على التوفيق[4].

ولما كان تصور الأشاعرة لمفهوم التكليف وغائيته وللهداية والضلال كذلك ـ كما قد رأيناـ، فإنهم أعطوا للعدل الإلهي مفهوما خاصا يختلف عن مفهوم المعتزلة؛ هذا المفهوم الذي يرى أن العدل إذا وصف به الله -سبحانه- <<فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأفعاله كلها حسنة>>[5]. وبما أن الإضلال والخذلان كلها قبائح، فإن الله لا يفعلها. أما الأشاعرة فقد لخص اليفرني آراءهم في ذلك فقال: <<العدل من تصرف في ملكه، والجائز من تصرف في ملك غيره>>[6]. وقد سمح له هذا التعريف ولغيره من

---

[1] - الجويني - الإرشاد: 192 وانظر أيضا: الرازي - المحصل: 287.
[2] - القصص/56.
[3] - الأنعام/135.
[4] - الأشعري - الإبانة: 185.
[5] - القاضي عبد الجبار - شرح الأصول: 301.
[6] - اليفرني - المباحث: 204.

الأشاعرة بالقول بأنه لما كان البارئ -تعالى- موصوفا بالعدل، فله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لأنه لا يسأل عما يفعل[1].

إن تبني الأشاعرة لهذا المفهوم في العدل الإلهي إنما أتى لحل المشكلة التي اعترضتهم عندما قالوا بأن الإنسان ليس حرا في اختيار أفعال، فلذلك التجأوا إلى القول بأن مدلول عدالته -سبحانه- هو أن يفعل في ملكه ما يريد. وبهذا الفهم كان من الطبيعي أن يعتبروا الثواب من الله فضلا والعقاب عدلا. فالله يتفضل على المحسنين بالثواب ويعاقب العصاة عدلا منه، وبالتالي رفض الأشاعرة ما ذهب إليه المعتزلة من أن العبد يستحق الثواب بناء على عمله واختياراته، وأن الله يجب أن يثيبه على ذلك.

أما السلالجي فإنه لم يشذ عن رأي المذهب الأشعري، فأثبت في عقيدته أن العدل الإلهي يتمثل في أن الله <<لا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب، فالثواب منه فضل والعقاب منه عدل، يخص من شاء بما يشاء "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون">>[2]. نعم إن السلالجي يرى - مع أصحابه- أن الله لا يجب عليه ثواب ولا عقاب، فمهما ارتقت درجات المؤمن في الطاعة فإن ذلك لا يعتبر بحال من الأحوال سببا لاستحقاقه الفوز بالجنة، بل هو محتاج إلى فضل الله ورحمته لكي يستحق ذلك الثواب. ولو رفض الله سبحانه أن يثيبه على طاعته ورأى أن يدخله النار، فإن ذلك لا يعتبر قبحا في فعله -جل وعلا- ولا ظلم في ذلك، لأن العبد وعمله كلاهما خلق الله، والله يتصرف في ملكه كما يشاء، والأفعال تستوي عنده -سبحانه-.

---

1 - المصدر السابق:ن ص.

2 - السلالجي - البرهانية: 4.

إن الأشاعرة لا يحيلون أن يغفر الله لفرعون وإبليس والمجرمين ويعاقب بدلهم الأنبياء والصالحين، ولكنه لا يفعل ذلك ـ فقط ـ لأنه أخبر به في كتابه وعن طريق رسله، وهو -سبحانه- صادق الوعد. فهذا هو المعنى الوحيد للوجوب عندهم، أما ما عدا لك فلا يجب عليه شيء من باب العقل ولا الحسن والقبح.

يقول الغزالي: <<ندعي أن الله -تعالى- إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه ثواب بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولا يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية، وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه، أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء، وكونه واجبا بالمعاني الثلاثة غير مفهوم، ولا معنى للحسن والقبح. وإن أريد له معنى آخر فليس بمفهوم إلا أن يقال: إنه يصير وعده كذبا وهو محال، ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره>>[1].

وقبل الانتهاء من هذا الفصل نشير إلى أن المهدي بن تومرت لم يتوسع مرة أخرى في موضوع العدل الإلهي والفعل الإنساني، وقد خلت "المرشدة" تماما من أي إشارة إلى هذا المبحث الكلامي. وكل ما يمكن تسجيله لابن تومرت بهذا الخصوص هو أنه أثبت قدرا مطلقا في حق المخلوقات جميعا إذ يرى أن: <<كل ما ظهر وجوده بعد عدمه من أصناف الخلائق في ملك الله -سبحانه- سبق به قضاؤه وقدره: الأرزاق مقسومة، والآثار مكتوبة، والأنفاس معدودة، والآجال محدودة... كل ميسر لما خلق له وكل منتظر لما قدر، من خلق للنعيم ييسر لليسرى،

---

[1] - الغزالي - الاقتصاد: 16.

ومن خلق للجحيم ييسر للعسرى...>>[1]. فهل يعني هذا أن ابن تـــومرت كان جبريا؟.

لقد تشبث المهدي بموضوع التكليف رغم قوله بالقدر لأن <<الله إذا أثبت التكليف فلا يمكن جحده ولا دفعه ولا رفعه من مخلوق بوجـــه ولا سحب>>[2]. وهذا التشبث يشبه إلى حد بعيد موقف المعتزلة لأنهم يـــرون أنه أمر حتمي لا يجوز المحيد عنه. وقد رجح "النجار" أن يكـــون قصـــد المهدي هنا من التعلق بلزوم التكليف اللزوم العقلي فقط[3].

وقد خالف ابن تومرت الأشاعرة في قوله بأن الله لا يجوز أن يكلف الناس ما لا يستطيعون[4]، بينما ذهب الأشاعرة ــ كما قد عرفنا ــ إلـــى القول بأن الله يجوز له أن يكلف الناس ما لا طاقة لهم به.

ومن جهة أخرى ذكر عبد المجيد النجار أن المهدي يرى أن للإنسان استطاعة هي من مظاهر الكمال وأنه غير مجبور ولا مضطر، واعتبـــر رأيه في الموضوع قريبا من رأي الماتريدي مـــع أن بعـــض الشـــراح (شراح "أعز ما يطلب") نسبوا إليه القول بالكسب الأشـــعري!!... وهـــو بعيد.

أما عن موضوع الثواب والعقاب فإن المهدي اتفـــق مـــع مجمـــوع الأشاعرة فأعلن أن الله تعالى <<يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقـــه ما يشاء، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء، لا يرجو ثوابـــا ولا يخـــاف

---

[1] - ابن تومرت - أعز ما يطلب: 116.
[2] - المصدر السابق: ن ص.
[3] - النجار - المهدي بن تومرت: 265.
[4] -نفس المصدر، ص: 220.

عقابا... فكل نعم منه فضل وكل نقم منه عدل، "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون">>[1].

وبمجموع هذه الآراء نلاحظ اضطراب ابن تومرت وتناقضه في مجموع آرائه هنا، فلم تكن له مواقف مترابطة ولا واضحة في الموضوع. ولذلك كان السلالجي أقرب منه إلى التعبير عن رأي الأشاعرة - كما قد رأينا-، إذ أنه كان موفقا جدا في اختصار آراء مذهبه وفي التعبير عنها بأوجز الكلام. وكانت العبارات القليلة التي خصصها للفعل الإنساني والعدل الإنساني - على قصرها - وافية بالمقصود معبرة عن وجهة نظر الأشاعرة بالدقة الكاملة. ولعل أهم ما يمكن تسجيله في هذا الصدد هو أن شروح "البرهانية" - وسيرا مع اختيارات المتن - أوجزوا الكلام بدورهم في هذا الفصل فلم يتوسعوا في بسط عناصر هذا الفصل، باستثناء المديوني الذي رجعنا إليه في مناسبات كثيرة خلال المباحث السابقة.

وعلى العموم يلزم أن نسجل أن آراء السلالجي والأشاعرة في قضية الحرية الإنسانية وعدالة التكليف كانت تميل إلى إعلان <<مبدأ الجبر>>، وتفوض إلى الله أمر خلق الأفعال، كما أنها ربطت الثواب والعقاب بتفضله -سبحانه- وعدله. ولكن تبرير هذه المدرسة للكثير من المواقف لم يكن مقنعا حتى بالنسبة لبعض الأشاعرة أنفسهم، لذلك وجدنا الباقلاني والإسفراييني وخصوصا الجويني - في "النظامية" - حاولوا التخفيف من غلواء التمسك بالجبر ونفي الحرية والقدرة الإنسانيتين. كما وجدنا الرازي نفسه يعتبر الأدلة في هذا الموضوع متعارضة والإشكالات واردة

---

[1] - المصدر السابق: ن ص.

مما جعله يتساءل: هب أن الإشكال لازم على الجميع (يعني الأشاعرة والمعتزلة) فما الحيلة لنا ولهم في دفعه؟ فأجابه اليفرني بقوله: <<الجواب... في ذلك ترك الحيلة والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون">>[1]. ومع ذلك فقد ظل الإستفهام والاعتراض قائمين، ولم يستطع اليفرني وغيره من الأشاعرة أن يعثروا على حل لكثير من الإشكالات.

وبذلك نكون قد أنهينا الكلام في هذا الفصل لننتقل بعده إلى الفصل الذي خصصه السلالجي لموضوع النبوات والسمعيات.

---

[1] - اليفرني - المباحث: 205.

الفصل السابع

آراؤه في النبوات والسمعيات



يقصد بالأمور السمعية عند المتكلمين تلك الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوات، أو تلك التي ترتبط بالسمع كالمعاد وأسباب السعادة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية... وسنقوم في هذا الفصل بعرض آراء السلالجي ومدرسته في أهم القضايا المتعلقة بهذا الجانب ونبدأ بالنبوة.

1- في النبوة

1-1- الرسالة والنبوة

الرسالة عند الأشاعرة هي <<قول الله لمن اصطفاه من عباده: أرسلتك وبعثتك فبلغ عني>>[1]. أما النبوة فهي الإخبار عن الله بواسطة الشيء المؤيد بالمعجزة المثبتة صدقه. وقد أكد الأشاعرة أن النبوة لا ترجع إلى ذات النبي ولا إلى عرض من أعراضه المكتسبة ولا إلى علمه بربه، بل هي من من الله، ونعمة يتفضل بها-سبحانه- على عبده، وهي خلقه مستعدا للرسالة. وحاصلها أنها راجعة إلى قول الله - تعالى- لمن اصطفاه من عباده قد نبأتك وجعلتك رسولا إلى من أريد[2].

1-2- حكم النبوة

يرى السلالجي أنه <<من الجائزات ابتعاث الرسل>>[3]. وهذا هو الموقف العام من الرسالة والنبوة عند الأشاعرة، فهي عندهم جائزة باتفاق. وقد استدلوا على ذلك بأنه <<لا معنى للرسالة غير قول الله لمن

---

[1] - الإيجي - المواقف: 337 واليفرني - المباحث: 205.
[2] - اليفرني المباحث:206 وقد خالف في ذلك الفلاسفة وفصلوا في خواص المتلقي للرسالة: انظر:الإيجي المواقف: 337.
[3] - السلالجي - البرهانية: 4.

اصطفاه من عباده أرسلتك فبلغ عني. ولا يخفى جواز ذلك عقلا. ولهـذا فلو فرضنا وقوع ذلك أو عدمه لم يلزم منه محال لذاته ولا معنى للجواز إلا ذلك>>[1].

إن الله كما ــ يرى الأشاعرة ــ يفعل في عباده ما يشاء لنفوذ قدرته وعمومها ولاطراد حكمته، ومن بين ما يقدر عليه هو أن يرسل الرسـل إلى الناس ليعرفوهم بما لهم وما عليهم. وإذا كان هذا الأمر ثابت الجواز، يصير القول بوجوب الرسالة أو باستحالتها أمرا باطلا لا أساس له. يقول الخفاف: <<ليس محالا أن يختص الله واحدا من خلقه بأن يجعله سـفيرا بينه وبينهم، وذلك بأن يسمعه كلامه بغير واسطة كموسى -عليه السلام- أو بواسطة، فذلك لا يؤدي إلى إحالة في نفسه ولا إلى إحالة راجعة إلـى الرسل عليهم الصلاة والسلام>>[2].

أما المعتزلة فيرون أن إرسال الرسل أمر واجب على الله، لما فيـه من تحقيق لمصلحة الناس وتسهيل لإيمانهم، ولذلك اعتبر القاضي عبـد الجبار الكلام في النبوات متصلا بباب العدل الإلهي، ذلك <<أنه إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلابد من أن يعرفنـا إياهـا، لكـي لا يكون مخلا بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخل بما هـو واجـب عليه>>[3].

[1] - اليفرني - المباحث: 206.

[2] - الخفاف - الشرح: 46.

[3] - القاضي عبد الجبار - شرح الأصول: 563 وقد فصل المعتزلة في الموضوع واختلفوا، فذهب بعضهم إلى القول بوجوب البعثة مطلقا، ومنهم من قال: إذا علم الله لو بعث رسولا إلى أمة من الامم آمنوا كان الإرسال واجبا وإلا كان حسنا فقط، ومنهم من ربط ذلك باندراس الشريعة السابقة. انظر اليفرني - المباحث: 206.

وقد رد الأشاعرة على المعتزلة في قولهم بوجوب إرسال الرسل على الله مستندين إلى أنه إذا استحال أن يكون العقل موجبا فيستحيل كل ما يتفرع عنه ــ أي على إيجابه ــ[1]. إن ما أوجب العقل إما أن يكون لفائدة المخلوق أو الخالق، ومحال رجوع الفائدة إلى الله لما فيه من قيام الإعراض بذاته، وأما إن كانت الفائدة راجعة إلى المخلوق، فلما كانت المنافع لذات والمضار آلاما، واللذات والآلام أعراض، فلا يخلو أن يكون رجوعها في الدنيا أو الآخرة. وباطل رجوعها في الدنيا لأن في التكليف بالشرائع تعب للمخلوق بغير فائدة حاصلة، وإن قدرت الفائدة في الآخرة فذلك أيضا محال لأن الآخرة غيب ولذلك لا يستفاد وجوبها بمجرد العقل لولا الشرع[2].

لقد وجد الأشاعرة والمعتزلة معا معارضة خطيرة من طرف البراهمة الذين اعتبروا أن إرسال الرسل مما لا يسمح به العقل لا وجوبا ولا جوازا، ولذلك أعلنوا أن الرسالات أمر مستحيل. وقد جند الإسلاميون أنفسهم للرد على دعوى هؤلاء، فنجد القاضي الباقلاني يخصص حيزا هاما من كتابه "التمهيد" للإجابة عن أقوال البراهمة[3] الذين يقوم إنكارهم على اعتبارات أقواها: أن انبعاث الرسل لا يخلو إما أن يأتي بما تجوزه العقول أو تحيله، فإن كان الثاني فهو باطل، وإن كان الأول فإن العقول تغني عن بعثهم، إذ هي متكلمة به، مدركة له، فيكون إرسال الرسل مجرد عبث[4].

---

[1] ـ الخفاف ـ الشرح: 46.

[2] ـ المصدر ا لسابق: 46 – 47 وانظر أيضا المجهول ـ الشرح: 97 – 98.

[3] ـ عن البراهمة وآرائهم راجع مثلا: البغدادي ـ أصول الدين: 154.

[4] ـ كما أن لهم اعتبارات أخرى في رفض النبوة منها: أنه لا فرق بين الرسول والمرسل إليهم، ومنها أن الرسول حادث ومرسله قديم... إلى ذلك من الاعتراضات. انظر الباقلاني ـ التمهيد: 126 وما بعدها والجويني ـ الإرشاد: 257 وما بعدها.

وقد رد الأشاعرة على هذا الزعم انطلاقا من أن التحسين والتقبيح ـ اللذين استند إليهما قول البراهمة ـ ليسا من جهة العقل، وحتى على فرض أن ما ذكره المخالفون صحيح فإن الأمور قسمان: قسم يستقل العقل بمعرفته وإدراكه وقسم لا يستقل بإدراكه. فالأول كالعلم بافتقار العالم إلى صانع حكيم (وفائدة إرسال الرسل تأكيد ما أثبته العقل بالنقل، وقطع عذر المكلف من كل وجه)، والقسم الثاني: لا تستقل العقول بمعرفته كالعبادات كلها مأمورها ومنهيها ومباحها، لأن العقل لا يعرف بمجرده أن الصلاة طريق النعيم، وأن الإفطار في رمضان يؤدي إلى العذاب الأليم وكذلك في باقي العبادات[1].

كما أن المجهول ـ في شرحه "للبرهانية" ـ أوضح أن فساد قول البراهمة لإنكار الرسالات يكمن في أنهم حصروا في موضع الانتشار قال: <<وتحقيق ذلك أن يقال لهم: الموافق للعقول على قسمين: فمنه ما يتوصل العقل إليه بمجرد... كالعلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، ومعنى وجوبه أن الأنبياء عليهم السلام لم يأتوا بهذا النوع لأن العقول مستقلة بدركه، وإنما أتى الرسل بتعيين أنواع الجائزات العقليات لا بتعريف الجائز مطلقا، وهذا القسم الذي أتت الرسل بتعيينه مما أغفلته البراهمة في تقسيمها كالعبادات وكل من المأمورات والمنهيات والمباحات...>>[2].

هكذا ـ إذن ـ سار الأشاعرة في إثبات جواز إرسال الرسل، وإذا كان السلالجي قد أشار إلى الحكم الذي وقع الاتفاق عليه داخل المذهب، فإن شراح عقيدته قاموا ببسط الأدلة في ذلك وبالرد على المخالفين.

---

[1] ـ الجويني ـ الإرشاد: 258 والخفاف ـ الشرح: 47، والمديوني ـ الشرح: 593.

[2] ـ المجهول ـ الشرح: 97.

إنه لما كانت النبوة جائزة عند الأشاعرة، فيلزم بالتالي البحث في كيفية معرفة الرسل وصدقهم. وإذا كان الإباضية (من الخوارج) يرون أن اتباع الرسول يكون بنفس دعواه، وأنه متى ادعى أحد الرسالة فينبغي أن يجاب لأن الرسالة أمر عظيم لا يدعيه إلا من يستحقه، وإذا كان البعض يرى أن معرفة الرسول تكون بالتأكد من سلامة قوله من التناقض والاختلاف، فإن الأشاعرة – ومنهم السلالجي– يرون أن معرفة الرسول لا تتم إلا بشاهد وهو: "المعجزة". فالمعجزة تتنزل منزلة رسول الملك إذا أتى قوما فقال لهم: أنا رسول الملك إليكم، وعلامة رسالتي خاتمه أو سيفه أو تاجه وهو هذا. فإن علموا ذلك للملك صدقوه وامتثلوا أمره. فالمعجزة إذن هي وسيلة معرفة صدق مدعي الرسالة. ولذلك قال السلالجي: << ومن الجائزات ابتعاث الرسل وتأييدهم بالمعجزات>>[1]، فقرن الرسالة بالمعجزة ليوضح أن طريق معرفة الرسل هو المعجزة فقط. قال الجويني : <<إن قيل هل في المقدور بسط دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن، فإن ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو إما أن يكن معتادا، وإما أن يكون خارقا للعادة. فإن كان معتادا يستوي فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلا. وإن كان خرقا للعادة يجوز وجوده ابتداء من فعل الله – تعالى–، فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهو المعجزة بعينها>>[2].

1-3-المعجزة وشروطها

1-3-1- حقيقة المعجزة

عرف البغدادي المعجزة بأنها <<ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع

---

[1] - البرهانية: 4.
[2] - الجويني - الإرشاد: 278.

نكول من يتحدى عن المعارضة>>[1]. وعرف الرازي المعجز بأنه <<أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة>>[2]. وقال العقباني : إن حقيقة المعجزة <<أن يأتي [الرسول] بأمر خارق للعادة مقرون بالتحدي معجوز عن معارضته>>[3].

وقد قسم الأشاعرة المعجزة إلى نوعين: نوع وجودي، يوجد غير المعتاد (كاليد البيضاء، وقلب العصا حجرا، وفلق البحر)، ونوع منعي، يمنع من المعتاد (كمنع العساكر يوم بدر، ومنع السحر من التأثير مع أنه جرت العادة به).

وقد نقل اليفرني عن شيوخه أن دلالة المعجزة على ثمانية أركان: منها ما هو استدلالي وهو:1- العلم بحدث العالم وبأن العبد لا يخلق أفعاله. 2- العلم بأن الله هو الفاعل لكل شيء.3- العلم بأن العوائد مرتبطة في جميع خلق الله.4- العلم بأنه -تعالى- قادر على نقض تلك العوائد.

ومن المعجزة ــ عندهم ــ ما هو ضروري وهو: 5 – تصديق الرسول إذا ادعى الرسالة وتحدى بها وظهرت المعجزات على يده موافقة لدعواه وعجز غيره عن معارضتها. 6 – العلم بأن ما ظهر منه ليس تخيلا بل هو حق ثابت. 7 – إثبات كلام الله -تعالى- قديما بطريق الشرطية، ولابد للعالم أن يخبر عن معلومه.8 – إن كلام الله -تعالى-

---

1 - البغدادي - أصول الدين: 170.
2 - الرازي - المحصل: 201 واليفرني - المباحث: 209 – والمديوني: 613و 614.
3 - العقباني - المختصر: 11.

لابد أن يكون صدقا حقا متعلقا بالمخبر عنه على ما هو عليه حسب تعلق العلم به[1].

بهذه الصورة وبهذه التقسيمات والأركان عالج الأشـاعرة موضـوع المعجزة في مستهل حديثهم عنها. ولا أحسب السلالجي إلا متفقا معهم في هذه الآراء، لأنه يبني مواقفه في "البرهانية" على أساسها، ويرتب أدلته على اعتبار تبني هذه القواعد. ولذلك نعتبر أن هـذه التعريفات والتقسيمات تعبر عن صريح آرائه في هذا الموضوع.

إن من أهم القضايا التي تميز الفكر الكلامي الأشعري مما له علاقة بموضوع المعجزة موضوع "العادة" التي نادى بها هـؤلاء مـن أجل الاستدلال بالمعجزة على صدق النبي. وقد اعتبرت هذه النظرية خاصية من خاصيات هذه المدرسة، واتجهت إليها انتقادات الفلاسفة في القديم والحديث. فما المقصود ب"العادة" عند الأشاعرة؟

1-3-2- العادة ومدلولها عند الأشاعرة

يرتبط الحديث عن النبوة عند الأشاعرة عموما بالحديث عن "العادة لما لها من علاقة وطيدة باستدلالهم على صدق الرسالة ونزاهة مـدعيها. فقد منع بعض الفلاسفة انقلاب العصا ثعبانا وانقلاب الأشياء وغيرها من المعجزات، بدعوى أن في ذلك مخالفة للقوانين التي تقول عليها الحياة الطبيعية. وبالتالي فإن القول بإمكان وقوع المعجزات يطعن في مبدئه المستند إلى ارتباط الأسباب بالمسببات (وهو من أهم المبادئ التي يعتز بها العقلانيون).

---

[1] - اليفرني - المباحث: 209 – 210.

وقد كان الغزالي خير معبر عن رأي الأشاعرة في هذه القضـــية، إذ رغم أن الباقلاني كان قد تعرض لمبدأ "العادة" قبله في "التمهيــد"، إلا أن الغزالي كان أكثر تدقيقا وأوسع اهتماما بالرد علـــى الفلاســـفة القـــائلين بالاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات، وبالتالي توجه إلى شـــرح معنى "العادة" عند أصحابه.

فالغزالي يرى أن <<الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا، بل كل شيئين ليس هذا ذلك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فلـــيس مـــن ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عـــدم الآخر>>[1]. بل إن الغزالي يرى أن الـــري والشـــرب والشـــبع والأكـــل والاحتراق والتقاء النار.. وكل ما يشاهد من المقترنات في الطبيعة إنمـــا حصل اقترانهما بقدرة الله -سبحانه- لا لكونه ضروريا في نفســـه غيـــر قابل للفرق، لأن الله يستطيع أن يخلق الشبع في إنسان دون أكـــل، كمـــا يمكن أن يخلق فيه الموت دون قطع الرقبة.. وهلم جرا[2].

وجوابا عن اعتراض يقدمه خصوم الأشاعرة من الفلاسفة حـــول أن هذا الرأي يجر إلى ارتكاب شناعات ومحالات، لأن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها يؤدي إلى جواز أن يكون بين يدي الإنسان ســـباع ضـــارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدون للإجهاز عليـــه وهـــو لا يراها، لأن الله لم يخلق له الرؤية، كما أن من وضع كتابا في بيتـــه قـــد يتحول ــ على القول بنظرية الأشاعرة ــ إلى غلام أو حيوان، ولو ترك

---

[1] - الغزالي - تهافت الفلاسفة، تح: موريس بويج ط: دار المشرق بيروت1990، ص: 195 وما بعدها.
[2] - المصدر السابق : ن ص.

غلاما فيجوز أن ينقلب كلبا... الخ!!! يقول الغزالي في جوابه عن هذا : <<ونحن لا نشك في هذه الصورة التي أوردتموها، فإن الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه>>[1].

وعلى هذا فالغزالي ـ ومعه مجموع الأشاعرة ـ يرون أن الاقتران الضروري بين الحوادث الطبيعية لا حجة عليها إلا المشاهدة، والمشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء، بل على حصوله عنده أو معه، ولا تدل على أنه لا علة سواه. والدليل العقلي ـ عندهم ـ يبطل أن يكون الفعل مستندا إلى الأشياء الجامدة (النار في إحراقها) وادعاء ذلك مجرد تحكم، فالفاعل هو الله.

إن الأشاعرة إذن يرون أن موقع كل الأحداث في العالم هو البارئ – سبحانه–، أما منشأ التعارض المزعوم في الأسباب والمسببات فهو "العادة" التي أخبرتنا أن الأشياء تقع بعضها بعد بعض، فأصبح التلازم الذهني عندنا مرسخا لذلك في العقول. ولما كان هذا التلازم ليس ضروريا لأن الله هو الفاعل الحقيقي لكل شيء، جاز خرق "العادة" باجتراح المعجزات، لأن <<الرابطة المسببة.. رابطة اعتبارية ذاتية>>[2].

---

[1] - نفس المصدر: 199.

[2] - موريس بويج - مقدمة تحقيق التهافت: 28 وراجع أيضا ابن ميمون - دلالة الحائرين: 317. والجابري - بنية العقل العربي: 204 وما بعدها.

1-3-3- شروط المعجزة

يرى السلالجي أن للمعجزة شروطا لا تتحقق ولا يصدق الرسول إلا إذا توفرت. ولكن السلالجي فضل أن يذكر بعضها ولم يـذكرها علـى التفاصيل، نظرا لاختلاف أصحابه في حصرها. والشروط المذكورة عنده هي:<<أن تكون فعلا لله، خارقا للعادة، وأن يقع التحدي بها، وأن تكـون موافقة للدعوى، وأن يعجز المتحدون عن المعارضة والإتيان بمثلها>>[1].

وإذا كان السلالجي قد اكتفى بذكر خمسة من هـذه الشـروط، فـإن الخفاف وافقه على هذا الحصر[2]، أما اليفرني فقد أضاف إلـى شـروطه شرطين آخرين هما: <<أن تكون المعجزة مقترنة بالتحدي، وأن تكـون في زمن التكليف>>[3]. أما المديوني فقد أضاف إلى شروط أبـي عمـرو خمسة شروط أخرى: الشرطان اللذان أضافهما اليفرني، وثلاثة شـروط أخرى انفرد بها وهي: ألا تقع المعجزة على وجه يكذبه، وأن تكون بقول النبي أو بفعله متعلقة، وأن تكون فعلا أو مقاما مقام الفعل[4]. في حين قام الشارح المجهول "للبرهانية" بإعادة شروط المديوني مع إسـقاط الشـرط المتعلق بكونها فعلا أو ما يقوم مقام الفعل[5].

إن الملاحظة الأساسية التي نلاحظها على إضافات الشراح، هـي أن ما أضافوه من شروط كان يمكن الاستغناء عنها أو دمجها فـي بعـض الشروط الخمسة التي ذكرها ا لسلالجي. وعلى أية حال فهـذا تفصـيل كلامهم في تلك الشروط:

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 4.
[2] - الخفاف - الشرح: 48 – 49.
[3] - اليفرني - المباحث: 210.
[4] - المديوني - الشرح: 616 وما بعدها.
[5] - المجهول - الشرح: 201 – 202.

- **الشرط الأول:** لقد اشترط السلالجي في المعجزة أن تكون <<فعلا لله>>، ومعنى هذا الشرط أن المعجزة لا يجوز أن تكون صفة قديمة، لأن الصفة القديمة لا تختص ببعض المتحدين دون بعض، وإلا كان وجود الله معجزا. وإنما كان العجز إليها نازلا منزلة قوله -سبحانه- لمدعي النبوة: صدق[1]. وقد اعتبر اليفرني أن اشتراط السلالجي لهذا الشرط كان أمرا ضروريا لأن المعجزة إن كانت فعلا لله فإنها ستدل على صدق مدعيها من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول منه - سبحانه-، ولو لم تكن كذلك لما كانت متعلقة به، فلا يصح أن تكون نازلة منزلة التصديق له بالفعل. كما نقل اليفرني عن بعض المتكلمين أن هذا الشرط يحترز به عن فعل العبد كما إذا قال: إن معجزتي أني أحرك يدي، فإن حركها كان هذا تصديقا للعبد لا لله[2]. وقد أضاف المديوني ــ كما قلت ــ ومع الشارح المجهول شرطا إلى شروط أبي عمرو مرتبط بهذا الشرط أخذه عن الجويني وهو: <<أن تقوم المعجزة مقام الفعل >>. وهذا شرط زائد لأن المعجزة - كما سبق أن عرفنا - قد تكون عند الأشاعرة موجبة أو مانعة، فرغم أن المنع عن القيام ليس فعلا - بل هو انتفاء للفعل - إلا أنه مع ذلك يعتبر معجزة باتفاق عندهم[3].

- **الشرط الثاني:** <<أن تكون خارقة للعادة>>، أي أن المعجزة لا ينبغي أن تكون معتادة يستوي فيها عموم الناس، كقول المدعي: آيتي أن الشمس تشرق في الصباح، فإن هذا يرد عليه بمثل دعواه.

---

[1] - الجويني - الإرشاد: 261 والمديوني - الشرح: 617 – 618.
[2] - اليفرني - المباحث: 210.
[3] - المديوني - الشرح: 619 وقارن مع الجويني - الإرشاد: 262.

ورغم أن السلالجي والمتكلمين يشترطون هذا لصحة المعجزة إلا أن تحققه عند بعض الناس ــ غير الأنبياء ــ لا يعني أن ما جاءوا به يعتبر دليلا على أنهم رسل من عند الله، لأن المعجزة لا تدل على الرسالة إلا إذا كانت دعوى الرسالة مقارنة لها. فالخوارق للعادات تظهر مثلا للسحرة والكهان والكذابين والأولياء، وستظهر للدجال... غير أن معجزة الرسول تختلف عن أعمال وخوارق غير الرسول من حيث إنه يستحيل المضاهاة والتقليد في حقها، ويعجز من يجابه بها عن دفع التحدي لأنها فعل معجز[1].

إن وجه دلالة المعجزة على الرسول هو أن تنزل منزلة التصديق بالقول الصادق منه –سبحانه–، ولذلك لا يجوز خرق العادة من ولي أو ساحر عند ادعائهم للنبوة، لأن الكذب يعود على المصدق وهو الله –سبحانه–، والله منزه عن الكذب[2].

– **الشرط الثالث:** <<أن يقع التحدي بها>>، فالساكت عن إعلان التحدي رغم ظهور المعجزة على يده لا تكون دليلا له على أنه رسول، بل قد تكون كرامة لولي من الأولياء عند الأشاعرة. يقول الخفاف: <<لو وقع خارق للعادة دون أن يتحدى به المتحدي لم تختص دلالته بطائفة عن طائفة ولا بمكلف عن مكلف، بل تكون نسبته إلى جميع الخلق نسبة واحدة، فإذا وقع المعجز على وفق المتحدي كانت منزلته في تصديق الرسول منزلة قوله –سبحانه–: صدق عبدي فيما قال، أنا

---

[1] - بنسعيد - الخطاب الأشعري: 137.

[2] - الخفاف - الشرح: 49.

أرسلته إليكم، وبالتحدي بالرسالة، ووقوع المعجزة على وفق دعوى المتحدي>>[1].

وقد أضاف اليفرني – كما ذكرنا أيضا – إلى هذا الشرط شرطا آخر وهو أن يتكون المعجزة مقترنة بالتحدي، قال <<لأن وجه دلالتها على التصديق لا يكون إلا مع الاقتران بالتحدي، لما قدمت من أنها تنزل منزلة التصديق بالقول. وحكم التصديق أن يقترن بالقول>>[2].

– **الشرط الرابع:** <<أن تكون موافقة للدعوى >> أي أن المعجزة ينبغي أن تقع على وفق ما تحدى به المتحدي، فإن وقعت مكذبة لم تدل على صدقه، لأنها إنما تدل على صدقه من حيث إنها تنزل منزلة التصديق بالقول.

لقد أضاف المديوني والمجهول شرطا قريبا من هذا الشرط، وهو أن تكون المعجزة مقترنة بالدعوى احترازا من أن تتقدم دعوى الرسالة أو تتأخر عنها لأنها إن تقدمت الدعوى لا تكون معجزة، وإن تأخرت فقد اختلف في أمرها، والراجح أنها تكون معجزة أيضا[3].

كما أضاف هذان الشارحان شرطا ملتصقا بشرط أبي عمرو المذكور وهو أن تكون المعجزة غير مكذبة، وسبب اشتراط هذا الأمر هو الخلاف الذي وقع بين الجويني والباقلاني فيما إذا ادعى أحد أنه قادر على إحياء ميت وأن تلك معجزته، فلما أحيى الميت اتهم المدعي بالكذب. قال الباقلاني هذا ليس معجزة لأنها وقعت مكذبة. وقال الجويني: بل هي

---

[1] - نفس المصدر والصفحة.
[2] - اليفرني - المباحث: 210.
[3] - المديوني - المباحث: 626 والمجهول - الشرح: 105.

معجزة لأن التصديق حصل بوقوع الأحياء، ولا يقدح تكذيبه إياه في تصديقه بالإحياء، وأما تكذيب الميت فليس خرقا للعادة. قال الجويني: <<وللنبي أن يقول: إنما الآية إحياؤه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة>>[1].

- **الشرط الخامس:** وهو عند السلالجي <<أن يعجز المتحدون عن المعارضة >>، وهذا واضح لأنه لو أمكنت معارضة معجزة مدعي النبوة لم تكن دالة على صدقه، ولم يحصل بها التخلص لمدعيها. قال اليفرني : <<ويخرج بذلك السحر والسيمياء والطلسمات والخواص والعزائم، لأن هذه كلها خوارق ولكنها يمكن فيها المعارضة>>[2].

وقد ألحق اليفرني والمديوني والمجهول بهذا الشرط الأخير شرطا آخر وهو أن تكون المعجزة في زمن التكليف <<يعني قبل مبعث محمد -صلى الله عليه وسلم-، وأما بعد بعثته فمحال، والإحالة فيه من جهة السمع لا من جهة العقل، وذلك لأن الله -تعالى- أخبر بأنه خاتم النبيئين، فلو قدرنا جواز ذلك لأدى إلى انقلاب الخبر الصدق كذبا وهو محال>>[3]. إلا أن اليفرني نقل عن بعض المتكلمين أن هذا الشرط ليس من شروط المعجزة ولا من حقيقتها، لأنه لا فائدة له ما دام أنه واضح[4].

هذه ــ إذن ــ هي الشروط التي اشترطها السلالجي وشراح "برهانيته" لصحة المعجزة، فكل من وقعت المعجزة وفق دعواه بما ذكر من الشروط فهو ــ على رأيهم ــ نبي حق واجب اتباعه.

---

[1] - الجويني - الإرشاد: 266.
[2] - اليفرني - المباحث: 211 والمجهول - الشرح: 105.
[3] - المجهول - الشرح: 105 والمديوني - الشرح: 619 – 620.
[4] - اليفرني - المباحث: 211.

1-3-4- المعجـــزات الدالـــة علـــى نبـــوة محمـــد -صلى الله عليه وسلم-

جرت عادة المؤلفين والمتكلمين المسلمين أن يتوقفوا أولا لإثبات نبوة الأنبياء على الجملة، ثم بعد ذلك يتم إفراد مبحث خـاص لإثبـات نبـوة محمد -صلى الله عليه وسلم-. وإنما يفعل المتكلمون ذلك لوقوع إنكـار أهل الكتاب -وخصوصا اليهود- لنبوته -عليه السلام-، إذ زعم اليهـود أنه لا نبي بعد موسى، وأن كل من أتى بعده فهـو مؤكـد لشـريعته أو كذاب. ومن ناحية أخرى يأتي تركيز المتكلمين على إثبات نبـوة محمـد لتأكيد شرفه وتكريما لنبوته -عليه الصلاة والسلام-.

وهذا بالفعل ما فعله السلالجي إذ أنه بعدما تحدث عن جواز إرسـال الرسل وتأييدهم بالمعجزات لإثبات صدقهم، انتقل إلى الحديث عن نبـوة رسول الإسلام الأخير مثبتا نبوته التي تؤكدها المعجزات الباهرات التـي أتى بها. ولذلك قال السلالجي: <<وقد تحدى سـيد الأولـين والآخـرين محمد -صلى الله عليه وسلم- بضروب من المعجـزات، منهـا القـرآن الكريم، وانشقاق القمر، ونطق العجماء، وتكثير القليل، ونبع الماء من بين أصابعه -عليه الصلاة والسلام-، وإخباره عن الغيوب التي لا يتوصـل إليها إلا بالوحي. فظهرت موافقة لـدعواه -عليـه السـلام- وامتنعـت المعارضة من الخلائق، وكل ذلك معلوم ضرورة>>[1].

أثبت السلالجي - إذن- نبوة محمد - صلى الله عليه وسـلم-، بـل أكثر من ذلك فقد اعتبره خير المخلوقات وسيد الأولين والآخرين، والحق

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 4 – 5.

أنه إذا كانت أفضلية النبي محمد على ولد آدم وعلى الأنبياء جميعا مسألة مؤكدة لا غبار عليها لاتفاق العلماء على ذلك، إلا أن قول أبي عمرو السابق قد يفهم منه أن الأنبياء خير من الملائكة، وهذا أمر منازع فيه، بل إن شيوخ السلالجي من الأشاعرة وغيرهم من أهل السلف رجحوا التسليم في القضية، وتجنبوا التعرض للمفاضلة بين هؤلاء وأولئك[1]. ولعل السلالجي يقصد المعنى الأول بتفضيله المذكور.

وبما أن السلالجي قد عرض موضوع نبوته -عليه الصلاة والسلام- باختصار، فقد أوضح اليفرني أن إثبات ذلك يتم بعدة طرق منها أن نقول: <<إن محمدا -صلى الله عليه وسلم- كان موجودا، وادعى الرسالة، وظهرت المعجزات على وفق دعواه، وأنه تحدى بها، وأنه لم يوجد له معارض، وكل من كان كذلك كان رسولا صادقا حقا، فصح من هذا أن محمدا رسول الله حقا>>[2].

لقد تحدى رسول الله -صلى الله عليه وسلم كما يؤكد السلالجي ذلك- بأنواع من المعجزات لتأكيد رسالته، ومعجزاته تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما نقل بالتواتر (كالقرآن)، والقسم الثاني: ما لم يبلغ مبلغ الضرورة، وهو بدوره نوعان: نوع روي أنه وقع بمشهد من جماعة متوافرين، ولم ينكروا عليه (كنبع الماء من أصابعه، وإشباعه الخلق الكثير من الطعام اليسير). ونوع ثان: ثبت بخبر مستفيض تلقته الأمة بالقبول، فهذا يلزم عنه اكتساب العلم لانعقاد الإجماع على صحته. أما

---

[1] - المديوني - الشرح: 669 إلى 678.
[2] - اليفرني - المباحث: 227.

القسم الثالث: فما ثبت بخبر الآحاد ونقله عدد قليل من الناس، لكنه تواتر في المعنى، فهذا يرجح به الكلام في الإعجاز[1].

1-3-4-1- معجزة القرآن

القرآن معجزة النبي محمد ذكرها السلالجي على رأس معجزاته، بل اعتبرها أعظم معجزاته. وهذا أمر متفق عليه بين الإسلاميين لأنها معجزة خالدة باقية عكس المعجزات الأخرى التي ذهبت بذهاب أنبيائها[2]. وإعجاز القرآن يتمثل في وجوه كثيرة كحسن تأليفه، والتئام كلامه، وفصاحته، ولإيجازه الخارق للعادة، كما من وجوه هذا الإعجاز الأسلوب الغريب المخالف لأساليب نظم العرب ونثرهم، بحيث لم يوجد قبله ولا بعده نظير. يقول الباقلاني : <<فأما وجه الدلالة من جهة نظمه فهو أنا نعلم أنه –صلى الله عليه وسلم– تحدى العرب بأن تأتي بمثله في براعته وفصاحته وحسن ونظمه وجزالته ورصانته وإيجازه واختصاره واشتمال اللفظ اليسير منه على المعاني الكثيرة، ودعاهم إلى ذلك وطالبهم به في أيام المواسم وغيرها مجتمعين ومتفرقين... مع أن اللسان الذي نزل به لسانهم، ومع العلم بما هم عليه من الأنفة ومن عزة النفس.. والحرص على تكذيبه وتشتيت شمله.. فلو كانوا مع ذلك قادرين على معارضة سورة منه سارعوا إلى ذلك... وفي صرفهم عن هذا الجمع.. أعظم دليل على صدقه –صلى الله عليه وسلم–>>[3].

ومن وجوه إعجاز القرآن كذلك إخباره بالمغيبات مثل إخباره عن القرون الماضية والشرائع السابقة مع أن محمد كان أميا لا يكتب ولا يقرأ

---

[1] - المصدر السابق: 228.
[2] - المديوني - الشرح: 671 – 672.
[3] - الباقلاني - التمهيد: 127 – 128 – 129.

(قصة أهل الكهف، وذي القرنين، وقصص فرعون وغيره من أهل الكتاب)، كما أنه أخبر بالمغيبات المتعلقة بالمستقبل (كفتح مكة، وانتصار الروم على الفرس...)[1].

يقول العقباني: <<استدل عليه السلام [على نبوته] بفصاحة القرآن والقرآن خرقت فصاحته العادة، أما استدلاله فبالتواتر أيضا وبالآيات المتواترة المصرحة لذلك... وأما أنهم عجزوا عن معارضته فدليله أمران: أحدهما: لو عارضوه لنقل... الأمر الثاني: أنه -عليه السلام- لما تحدى بفصاحته، كان الناس على قسمين تبعه وآخرون كفروا به. وإنما تبعه من تبعه لظهور عجز الجميع عن المعارضة>>[2].

وقد تعرض العقباني لموضوع "الصرفة" موضحا أن بعض العلماء يرون أن الفصاحة والبلاغة القرآنيتين ليستا وجها لإعجازه، لأنهما مقدور عليهما من طرف البشر، بل الإعجاز يتجلى في منعه -تعالى- الناس عن معارضته. ثم قال: <<ونحن نقول: إن صح هذا فليس بقادح في كون القرآن دليلا على نبوته -عليه السلام- لأن في وجوه الإعجاز أن يمنع الرسول الناس عن فعل ما هو مقدور لهم>>. وقال: << ولكن الظاهر أن إعجاز القرآن إنما هو بشدة بلاغته، إذ لم يتوقف فصيح ولا متفاصح في شدة بلاغته، وإن كان إعجازه إنما هو من صرف القدرة عنه مع كونه من جنس المقدور، لكانت قلة الفصاحة وضعف البلاغة أولى به. فإنه على قدر ضعف بلاغته تتقوى دلالته على الرسالة، إذ يقدر ضعف بلاغته بكون الإتيان بمثله أسهل على الناس، فإذا عجزوا عنه مع شدة سهولته كان أدل على صدق المتحدي>>[3].

---

[1] - ارجع في هذا إلى كتب التفسير، وانظر كتب الحديث التي فصلت في ذلك أيضا.
[2] - العقباني - المختصر: 27 – 28.
[3] - المصدر السابق: 28 وانظر أيضا ما استدل به بعض الشراح مثل اليفرني - المباحث: 296 والمديوني - الشرح: 670 وما بعدها والمجهول - الشرح: 114 وما بعدها.

1-3-4-2- معجزة نطق العجماء

من معجزاته عليه السلام أنه نطقت له العجماء وهي البهيمة، فقد وردت بعض الأحاديث تثبت أنه -عليه السلام- كلم جملة من الحيوانات والجمادات كجذع النخلة وغيره. وقد ذكر اليفرني في هذا المعرض بعض الأحاديث المؤكدة لحصول ذلك، كحديث عمر الذي أنبأ فيه بمخاطبة الضب للرسول -عليه السلام-، وبإيمان صاحب الضب بعد هذه المعجزة، ثم حديث أبي سعيد الخدري الذي يخبر أن ذئبا كلم راعيا وأخبره بنبوة محمد -صلى الله عليه وسلم-، فكان ذلك سببا في إسلامه. وحديث أم سلمة الذي أخبرت فيه بأن ظبية مصطادة شفعت الرسول فيها فشفع لها عند صيادها[1]. فهذه بعض الأحاديث التي أوردها اليفرني لتأكيد قول أبي عمرو.

1-3-4-3- معجزة انشقاق القمر

ذكر السلالجي أن من معجزاته -عليه السلام-: <<انشقاق القمر>>، وهذه المعجزة اتفق عليها المتكلمون، ولكنهم اختلفوا في ثبوت انشقاق القمر هل نقل بالتواتر أم بخبر الآحاد. فقال البعض: هو تواتر بدليل قوله تعالى:<<اقتربت الساعة وانشق القمر وإن يروا آية يعرضوا ويقول سحر مستمر>>[2]، فهذه الآية تدل على أنه انشق في عهدة -عليه السلام. ووجه استدلالهم بهذه الآية أن الله -تعالى- أخبر بوقوع انشقاق القمر بلفظ الماضي وإعراض الكفرة عن آياته وخبره الحق[3].

---

[1] - عن هذه الأحاديث ومظانها انظر: ابن الأثير- جامع الأصول. تح: عبد القادر الأرناؤوط. ط: دار الفكر بيروت 1403هـ-1983م. ج:11 ص: 331.

[2]- القمر/1.

[3]- انظر اليفرني - المباحث: 230 والمديوني - الشرح: 680. وانظر أيضا: القاضي عبد الجبار - تثبيت دلائل النبوة: تح: عبد الكريم عثمان. ط: دار العربية، بيروت 1966، ج: 1 ص: 55.

وأما أخبار الآحاد المروية بهذا الخصوص فهو ما أخبر به البخاري عن ابن مسعود قال: <<انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه. فقال رسول الله- صلى الله عليه وسلم-: اشهدوا. فقال أبو جهل: هذا سحر فابعثوا إلى أهل الآفاق حتى تنظروا هل رأوا ذلك أم لا. فأخبر أهل الآفاق أنهم رأوه منشقا. فقال الكفار: سحر مستمر>>[1].

وذهب بعض المتكلمين إلى أن انشقاق القمر غير ثابت بالتواتر، وإنما ثبوته وقع بخبر الآحاد فقط. أما التواتر المحكي بالآية فهو متعلق بقيام الساعة كقوله تعالى: <<إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتثرت>>[2]، فحينئذ ينشق القمر ويصير قديما. وبذلك يكون المصدر الوحيد لثبوت هذه المعجزة هو خبر الآحاد فقط.[3]

1-3-4-4- معجزة تكثير القليل

ذكرها السلالجي وهي ثابتة بالآثار الكثيرة الواردة فيها باستفاضة، منها قصة جابر بن عبد الله في غزوة الخندق وغيرها...

1-3-4-5- معجزة نبع الماء من أصابعه

والأحاديث في هذا الباب كثيرة منها ما رواه معاذ بن جبل في قصة غزوة تبوك حيث ذكر أنهم وردوا عينا وهي تبص بشي قليل من الماء مثل الشراك فغرفوا من العين بأيديهم حتى اجتمع شيء، ثم غسل رسول

---

[1]- حديث انشقاق القمر أخرجه البخاري في صحيحه. انظر العسقلاني- فتح الباري.ط: دار الفكر، بيروت (د. ت) ج: ص:631.

[2]- الانفطار/2.

[3]- انظر المصادر السابقة وخصوصا : اليفرني - المباحث: 230.

الله –صلى الله عليه وسلم– بيديه وأعاده فيها فجاءت بماء كثير[1]، وغير هذا الحديث كثير.

1-3-4-6- معجزة إنبائه بالغيوب

الغيوب عند السلالجي هي ما <<لا يتوصل إليه إلا بالوحي>>[2]. يعني الأمور التي انفرد البارئ –تعالى– بمعرفتها لا يعلمها إلا هو ومن اطلعه الله على ذلك من خلقه، قال سبحانه: <<عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول>>[3].

وأما إنباء القرآن بالغيوب فقد أشرنا إلى بعضه سابقا. وأما السنة فأحاديث كثيرة منها ما أخبر فيه –صلى الله عليه وسلم– بفتح فارس واليمن والشام والعراق، وظهور الأمر وقسمة الكنوز– كنوز كسرى وقيصر– وما يحدث بين المسلمين من الفتن وافتراقهم إلى فرق كثيرة..الخ[4].

بهذه المعجزات التي تحدى بها محمد –صلى الله عليه وسلم–، والتي ظهرت موافقة لدعواه، وبسبب امتناع المعارضة عليه من طرف الخلائق، يرى السلالجي أنه تثبت نبوته –صلى الله عليه وسلم– ولذلك يلزم الإيمان به.

هذا وقد اعترض على السلالجي قوله في آخر هذا الفصل: <<وكل ذلك معلوم ضرورة >>[5]. فقوله إن ما ذكر من المعجزات معلوم بالضرورة إن كان راجعا إلى المعجزات ككل فهو صحيح، ولكن إن كان

---

[1] - الأحاديث الواردة في زيادة الطعام والشراب توجد في الصحيحين وغيرهما، راجع: ابن الأثير - الجامع: 334/11.

[2] - السلالجي - البرهانية: 5.

[3] - الجن /26.

[4] - راجع عن هذه الأخبار مثلا: القاضي عبد الجبار - تثبيت دلائل النبوة: 59/1 – 85 – 91 – 235...الخ.

[5] - السلالجي - البرهانية: 5.

عائدا على كل معجزة على حدة فهو غير مقبول، لأنه لم يثبت تواتر شيء من المعجزات إلا القرآن. وهو وحده المفيد العلم الضروري. أما غير القرآن فإن ثبوته كان بخبر الآحاد أو بالاستفاضة وهما لا يفيدان العلم الضروري. وقد أجاب اليفرني كعادته عن هذا الاعتراض بقوله: <<إن كل معجزات النبي- صلى الله عليه وسلم- معلومة بالضرورة، أما ما ثبت بالتواتر لفظا ومعنى كالقرآن فلا إشكال فيه أنه معلوم بالضرورة. وأما ما ثبت بأخبار الآحاد والاستفاضة فهو وإن لم يتواتر في اللفظ فهو متواتر في المعنى، والتواتر المعنوي يفيد العلم... وعلى هذا فيصح ما ذكره من الكلية فلا يرد عليه الاعتراض>>[1].

1-4-عصمة الأنبياء

من الفصول المتعلقة بمحور النبوات التي تعرض لها السلالجي في "برهانيته" ذلك الفصل المخصص لعصمة الأنبياء. فقد اعتبر أن << من أحكام الأنبياء -عليهم السلام- وجوب، العصمة عما يناقض مدلول المعجزات عقلا وعما سواها من الكبائر إجماعا>>[2]. ومعنى العصمة: الحفظ والمنع. وهي تكون في حق الأنبياء من أربعة أشياء: أحدها: من سائر الحيوانات حتى لا يصل إليهم منها شيء، وهذا معنى قوله - تعالى-: <<والله يعصمك من الناس>>[3]. والثاني: من الكفر وأسبابه، والثالث: من المعاصي والبدع، والرابع: من الإصرار على الذنوب>>[4].

---

[1] - راجع اليفرني - المباحث: 232.
[2] - السلالجي - البرهانية: 4.
[3] - المائدة /67.
[4] - اليفرني - المباحث: 322.

لقد أوضح السلالجي أن ما تجب عصمة الأنبياء منه على ضـــربين: ضرب يدل عليه العقل، وآخر يدل عليه الشرع والسمع. أما الأول: فهـــو كل ما يناقض مدلول المعجزة، ومعلوم أن مدلولها الصدق في الإخبـــار عن الله من الأحكام والتشريعات، والذي يناقضه هو الكـــذب والفجـــور، وكل ما خالف الأخبار الصادقة في الإخبار عنه سبحانه. فهذا النـــوع لا شك أن العقل بنفسه يمنعه، فيصبح من الواجب العقلي أن يكون الرسول معصوما من ذلك النقص والتحريف: <<فالعقل إنما دل على ذلـــك مـــن حيث دلت المعجزة على صدق من ظهرت على يده. فلو أتى بكذب على الله –تعالى– فيما أمره بتبليغه، لانتقضت دلالة المعجزة علـــى صـــدقه، وذلك باطل>>[1].

أما الضرب الثاني: وهو ما دل عليه السمع والنقل فهو ما أشار إليه السلالجي: <<وعما سواها من الكبائر إجماعـــا>>[2]،حيـــث إن الأنبيـــاء – على رأيه – يلزم أن يكونوا معصومين عن الكبائر بالإجماع. فإن قيل لماذا التجأ أبو عمرو إلى الإجماع ولم يلتفت إلى الكتاب والســـنة لتأكيـــد ذلك؟ قال المديوني: <<الجواب أن ما ورد في الكتاب والسنة مما يـــدل على عصمة الأنبياء إنما هي ظواهر تحتمل التأويل، فعدل إلى الإجمـــاع الذي لا يحتمل التأويل>>[3].

وقد اتفق جل المتكلمين على كون الأنبياء معصومين فـــي الاعتقـــاد باستثناء الخوارج الذين جوزوا عليهم الكفر والانحراف (لأن المعاصـــي عندهم كلها كفر). ثم إن أهل السنة متفقون ـــ كما ذكر السلالجي ـــ على

---

[1] - المجهول - الشرح: 106.
[2] - السلالجي - البرهانية: 4.
[3] - المديوني - الشرح: 649 وانظر أيضا المجهول - الشرح: 107.

أنه لا يجوز على الأنبياء الوقوع في الخطأ والفواحش وارتكاب المعاصي لا على وجه العمد ولا على وجه الخطأ والنسيان، هذا إذا تعلق الأمر بكبيرة من الكبائر. وقد أوضح الرازي أن القائلين بعصمتهم من الكبائر استدلوا بأنهم لو صدرت منهم كبيرة لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، وذلك غير جائز. وأيضا فإن تقدير إقدام الرسول على الفسق تجعله غير مقبول الشهادة، ولكان أدنى حالا من عدول الأمة. ثم إن تقدير إقدام الرسول على الكبيرة يلزم زجره عنها، ولم يكن إيذاؤه محرما، ولو أتى النبي بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به كقوله تعالى: <<فاتبعوني>>[1]، فيفضي إلى الجمع بين الوجوب والحرمة وهو محال.

أما في الصغائر فهناك خلاف، قال الإيجي:<<...أما عمدا فمنعه الجمهور إلا الجبائي، وأما سهوا فهو جائز اتفاقا، إلا الصغائر الخسيسة كسرقة حب أو لقمة...>>[2]. وقال الجويني: <<الأغلب على الظن عندنا جوازها، وقد شهدت أقاصيص الأنبياء في آي من الكتاب الله -تعالى- على ذلك>>[3]. وقد ألمح السلالجي بدوره إلى هذا المعنى حين أعرض عن الحديث عن الصغائر، وكأنه يشير إلى أنها مما لم يحصل إجماع أهل السنة فيها على عصمة الأنبياء منها. غير أن الخفاف يرى أن من جوز من الأشاعرة وقوعهم في الصغائر فإنما يتعلق بظاهر الكتاب والسنة. ثم قال: <<والأولى تأويلها، لأنه أبين في حقهم وأليق بمنصب النبوة خلافا لما تقوله الحشوية والقصاص والوعاظ الذين لا خبرة لهم بالحقائق، والأليق بالعصمة والنزاهة>>[4]، وحمل ما روي في هذا الباب من الآثار والتنزيل على محملين: إما على ما قبل النبوة، أو على ما هو

---

[1] - آل عمران/31.
[2] - الإيجي - المواقف: 59.
[3] - الجويني - الإرشاد: 299
[4] - الخفاف - الشرح: 50.

ترك الأولى[1]. وقد وافقه العقباني –شارح "البرهانية"– على هذا الرأي، ولذلك قال: <<الأنبياء عليهم السلام معصومون بعد النبوة من الكبائر والصغائر، ولم يصب من قال بجواز بعض الصغائر>>[2].

ومن جهة أخرى اختلف المتكلمون في زمان العصمة، وقد ذهب جلهم إلى أنه لم يمنع لا عقلا ولا سمعا أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية، وسواء كانت صغيرة أو كبيرة، إذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيما قبل البعثة، بل لا يمتنع عقلا إرسال من أسلم بعد كفره. غير أن بعضهم رفض إمكانية إرسال الرسول الذي أسلم بعد كفره. وذهبت الروافض إلى استحالة إرسال من صدرت منه كبيرة حتى ولو قبل بعثه، وزادوا أنه يلزم أن يكون معصوما حتى من الصغائر قبل بعثته.

وأما بعد النبوة فإن الاتفاق حاصل بين أهل الملة والشريعة على وجوب العصمة لهم من الكذب عمدا وعن كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزات على صدقهم فيه من دعوى الرسالة. واتفق الأشاعرة على عصمتهم من الكبائر أيضا وإن اختلفوا في الصغائر –على حسب ما ذكرنا –[3].

2– في الأسماء والأحكام

من المباحث الكلامية التي تدرج ضمن هذا القسم من السمعيات مبحث الأسماء والأحكام. ويقصد بها عند المتكلمين ألفاظ "الإسلام" و"العصيان" و"الكفر" هل إن أحكامها مأخوذة من الشرع أم من العقل؟

---

[1] - نفس المصدر والصفحة.

[2] - العقباني - المختصر: 34.

[3] - راجع اليفرني - المباحث: 233 والمديوني - الشرح: 652، والمجهول - الشرح: 107 و108، وقارن مع الرازي - المحصل: 318 والإيجي - المواقف: 358 - 359 والجويني - الإرشاد: 298.

وهو خلاف انتهى إليه الأشاعرة والمعتزلةُ بفعل اختلافهم المنهجي المعروف. إلا أن المسألة لها جذور سياسية ظهرت مع الخوارج في تكفيرهم عليا ومن قبل التحكيم، ثم في تكفير كل من ارتكب معصية أو كبيرة من الكبائر بعد ذلك.

ولذلك فإن هذا المبحث عرف تطورا وتفصيلا كبيرين بفعل التحكم المنهجي الذي طرأ عليه، وذلك حتى يتمكن كل مذهب من التوفيق بين آرائه العامة وآرائه في الأحكام والأسماء.

وسنحاول فيما يلي التعرض لآراء السلالجي في هذا الموضوع من خلال ثلاثة عناصر: العنصر الأول يتعلق بمعنى الإيمان عنده، والعنصر الثاني يرتبط بموقفه من مرتكب الكبيرة، أما العنصر الثالث فسيكون خاصا برأيه في التوبة وقبولها.

2-1- حقيقة الإيمان

إذا كان المعنى اللغوي للإيمان هو التصديق ومحله القلب، فكل من صدق بشيء فهو مؤمن به[1]. فإن المتكلمين اختلفوا فيما ينعقد به الإيمان شرعا وتكتمل به حقيقته. هل ذلك بالتصديق القلبي فقط، أم يكون بالتصديق والإقرار أم بالتصديق القلبي والإقرار مع العمل بالجوارح؟ هذه هي الأقسام والعناصر التي انبنى عليها الخلاف. وانطلاقا من اتخاذ موقف معين فيها يتم تمثل المذهب الذي ينتمي إليه المتكلم.

---

[1] - الإيجي - المواقف: 384، واليفرني - المباحث: 252 والمديوني - الشرح: 761.

لقد ذهب الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة، وإليه مال كثير من المعتزلة. وذهب أهل الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. وصار الكرامية إلى أن حقيقة الإيمان الإقرار باللسان فحسب، ومضمر الكفر إذا أظهر الإيمان فهو مؤمن حقا، إلا أنه يخلد في النار، ولو أضمر الإيمان ولم يتفق منه إظهاره فهو ليس بمؤمن فهو يخلد في الجنة[1]. وذهب الجبائي المعتزلي وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أن الإيمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل. وخالفهم العلاف والقاضي عبد الجبار فقالوا: هو الطاعات فرضا أو نفلا[2]. ومعنى هذا أن المعتزلة – عموم- يرون أن الإيمان هو العبادات ودليلهم على ذلك أن العبادات هي الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان. فالعبادات هي الإيمان، والإيمان هو العبادات. أما العبادة هي الدين فلقوله –تعالى-: <<وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين>>[3]، حيث عدد أنواع العبادات ثم أخبر عن أنها دين القيمة. وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله –تعالى-: <<إن الدين عند الله الإسلام>>[4]. وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأنهما لو تغايرا لما قيل عن ابتغائه دينا لقوله –تعالى-: <<ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه>>[5]، لكن من ابتغى الإيمان يقبل منه. فدل على أن الإيمان هو الإسلام، وأن الإيمان هو العبادة[6].

---

[1] - الجويني - الإرشاد: 333.
[2] - الإيجي - المواقف: 385.
[3] - البينة /5.
[4] - آل عمران/19.
[5] - آل عمران /85.
[6] - العقباني - المختصر: 20.

أما الأشاعرة فقد تمسكوا بقول شيخهم أبي الحسن، وذهبوا معه إلى أن الإيمان بالله هو التصديق القلبي. واستدلوا على ذلك بعدة أدلة شرعية من القرآن كقوله تعالى:<<إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان >>[1]، وقوله : <<أولئك كتب في قلوبهم الإيمان>>[2]، وقوله : <<إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات>>، قالوا عطف العمل على الإيمان، والشيء لا يعطف على نفسه. فدل على أن العمل غير الإيمان... كما استدلوا من السنة بحديث جبريل المعروف وغير ذلك، إضافة إلى استدلالهم بالإجماع الذي ذكروا أنه حاصل على أن من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله سمي مؤمنا.

وبالمقابل ردوا على من اعتبر أنه معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، بأن المعرفة ليست من الإيمان وإنما شرطه، وأن الإقرار باللسان مفترض ولكنه إيمان مجازي. وأما العمل بالجوارح فهو أيضا مجازي. فكل هذه الأشياء علامات على الإيمان والتصديق وليست إيمانا في الحقيقة[3].

أما السلالجي فقد عبر عن الإيمان بقوله: <<والإيمان هو التصديق، فمن صدق الله بقلبه فهو مؤمن>>[4]. وهذا يعني أنه يوافق رأي الأشعري وتلامذته في اعتبار الإيمان مجرد تصديق بالقلب، إذ يظهر من كلامه أن من اعتقد بوجود الله وصفاته وصدق رسله بقلبه فهو مؤمن، سواء أنطق بذلك أم لا، وسواء أعمل بجوارحه وطبق أم لم يفعل.

---

[1] - النحل / 106.
[2] - المجادلة/ 22.
[3] - اليفرني - المباحث: 253 وانظر أيضا المديوني: 764 وما بعدها.
[4] - السلالجي - البرهانية: 5.

وقد تفرع عن مبحث الإيمان مشكل آخر متعلق بزيادة الإيمان ونقصانه، هل يصح أن يقع ذلك أم لا؟ فالأشاعرة اتفقوا على أن الإيمان إذا كان تصديقا بالقلب فهو لا يزيد ولا ينقص لا بالتوالي ولا بالتكرار، وبذلك خالفوا الفقهاء القائلين: الإيمان بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان يزيد وينقص. وقد بين الخفاف أن قول الفقهاء إنما يصح <<بالنظر إلى أن اسم الإيمان ينطلق على الإيمان القلبي، وما كان موقوفا عليه بتوقف الشرع من أقوال وأفعال، وهي التي لا تصح إلا بالإيمان. فذلك من باب تسمية الشيء إذا دل عليه أو كان منه بسبب، وذلك سائغ في اللسان وهو من ضروب المجاز>>[1]. وعلى هذا إن حملت الزيادة والنقصان في الإيمان ـ عنده ـ على هذا المعنى فيمكن قبولها، ولكن إذا روعي في التسمية التصديق القلبي فإن الأشاعرة يمنعون ذلك.

2-2- حكم مرتكب الكبيرة

إن مسألة الكبيرة والحكم عليه مسألة ذات جذور سياسية واضحة، ومع ذلك فإنها مع تطور علم الكلام أصبحت مبحثا أساسيا في الأسماء والأحكام مرتبطة ارتباطا وثيقا بالإيمان وحقيقته عند كل فريق.

وقد عرفنا في مبحث الثواب والعقاب أن الأشاعرة اتخذوا موقفا خاصا بخصوص إثابة المطيع ومعاقبة العاصي. حيث ذكرنا بأن موقفهم من ذلك كان ينسجم مع رأيهم في موضوع العدل الإلهي، وذكرنا بأنهم ذهبوا إلى أن الله حر في ملكه يفعل فيه ما يشاء، وأن الظالم هو المعتدي

---

[1] - الخفاف - الشرح: 57 وانظر أيضا المجهول - الشرح: 136.

على حق غيره وملك أجنبي. والعالم بما فيه مملكة الله وخلقه، وبالتالي فلم يحيلوا على الله أن يعفو عن جميع العصاة ويعاقب كل الأنبياء والصالحين. وقد أكد السلالجي هذا المعنى فقال: <<لا يجب على الله -تعالى- فعل ولا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب، فالثواب منه فضل والعقاب منه عدل، "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" **[الأنبياء /23]**>>[1]. ولذلك عندما تطرق الأشاعرة لموضوع مرتكب الكبيرة كان حكمهم عليه يوافق موقفهم العام من العصاة، فأعلن السلالجي أن : <<من مات مؤمنا وقد قارف كبيرة ولم يوفق للتوبة عنها، فأمره إلى الله -تعالى- إن شاء عفا عنه أو شفع فيه شفيعا أو عاقبه مدة وأدخله الجنة>>[2].

لقد عبر السلالجي عن موقف المذهب الذي يرى أن مرتكب الكبيرة لا يقطع بعقابه (كما يزعم الخوارج الذين قالوا إنه يخلد في النار)، ولا يحكم بأن الله سيعفو عنه (كما يدعي المرجئة)، بل هو في المشيئة، إن شاء عاقبه وإن شاء تجاوز عن أخطائه وأدخله الجنة، قال الخفاف: <<الذي قاله أبو عمرو هو مذهب الحق من سلف الأمة وخلفها، لقوله - تعالى-: "إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك من يشاء"(النساء / 48)، وعليه انعقد السلف>>[3].

إن ما يمكن ملاحظته من كلام السلالجي، أن مرتكب الكبيرة لا يمكن إخراجه من دائرة الإيمان لأنه سماه "مؤمنا" في قوله السابق. ومعلوم أن المتكلمين اختلفوا في تسمية مرتكب الكبيرة: فمنهم من سماه "مؤمنا" (وهم المرجئة)، ومنهم من سماه "فاسقا" (وهم المعتزلة)، ومنهم

---

[1] - السلالجي - البرهانية: 4.
[2] - نفس المصدر: 5.
[3] - الخفاف - الشرح: 57.

من سماه "كافرا" (وهم الخوارج)، ومنهم من سماه "مشركا" (وهم الأزارقة من الخوارج)، وهناك من سماه "كافر نعمة" (وهم الزيدية)، وهناك من سماه "منافقا" (وهو الحسن البصري)... أما الأشاعرة فسموه "مؤمنا" بإيمانه "عاصيا" بفسقه[1]. قال الأشعري: <<وأجمعوا [يعني أصحابه]، على أن المؤمن بالله –تعالى– وسائر ما دعاه النبي –صلى الله عليه وسلم– إلى الإيمان به لا يخرجه عنه شيء من المعاصي، ولا يحبط إيمانه إلا الكفر... وقد سمى الله عصاة أهل القبلة مؤمنين بقوله: "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فأغسلوا وجوهكم"، فلو كانوا ممن خرجوا من الإيمان بمعاصيهم ـ كما قالت القدرية ـ لما تعلق عليهم فرض الطهارة، وكان خطاب الله –تعالى– منصرفا إلى المؤمنين دونهم>>[2].

والسؤال الذي يطرح هنا هو هل كان السلالجي مرجئيا في تسميته لمرتكب الكبيرة "مؤمنا"؟ لا أعتقد، بل الصحيح أنه يشير إلى موقف الأشاعرة من أنه ـ أي مرتكب الكبيرة ـ معتقد بالله ورسله وما جاؤوا به. ولكنه عاص بما ارتكبه من فسق. ولا ينبغي أن يفهم من كلامه أنه يعتبره مؤمنا بالمفهوم المرجئي. والدليل على هذا هو أن شراح "البرهانية" قاموا بالرد على المرجئة الذين سموا مرتكب الكبيرة مؤمنا وحكموا بأن الله لا يعاقبه. فردوا عليهم بوجوه منها: أن الذنوب الصادرة من المؤمن محرمة إجماعا، ومثل هذا لا يمتنع من التواعد عليه واستحقاق العذاب عليه، ومنها أن مرتكب الكبيرة ملام ومذموم على المعصية بإجماع، وإلزام الأمر من العقوبة إذ لا معنى للعقوبة إلا ما

---

[1] - اليفرني - المباحث: 285.
[2] - الأشعري - رسالة إلى أهل الثغر: 274 – 275.

يتضرر به الناس، واللوم والذم مما يتضـــرر بـــه كـل عاقـل، فكـان عقوبة...[1]. فدل هذا على أن السلالجي كان موافقا للأشاعرة في مـوقفهم المذكور.

لقد كان السلالجي دقيقا عندما أثار مسألة الشفاعة بعد حديثـه عـن مرتكبي الكبيرة، وكأنه يرد على الخوارج والمعتزلة القائلين بإحالة العفو عن مرتكبي الكبيرة، لأن الشفاعة ثابتة بالنصوص التوقيفية الكثيرة، ولا تكون الشفاعة إلا لمرتكب الكبيرة ــ كما هو معلوم ــ.

2-3- التوبة وقبولها

يرتبط المبحث السابق بمسألة التوبة، لأن جميع الفـرق الإسـلامية متفقة على أن مرتكب الكبيرة إذا تاب، فإن الله يتوب عليه (بما في ذلـك الخوارج). فما المقصود بالتوبة عند السلالجي؟

يرى السلالجي أن حقيقة التوبة هي <<الندم لأجل ما فات من رعاية حقوق الله>>[2]. ومعنى كلامه أنها شعور الفرد بأنه أذنب، ثم عزمه على استدراك ما فاته من الواجبات، والرجوع عن المعاصي والمخالفات إلـى الطاعات والمبرات. وقد عبر الجويني عن ذلك بوضوح في "الإرشـاد" بقوله: <<التوبة هي الندم لأجل ما يجب الندم له>>[3].

وقد أغفل السلالجي ذكر شروط التوبة، وإن كان قد أكد على أنها لا تقبل إلا إذا توافرت بشروطها. ومعلوم أن شروط التوبة عند مـن قـال

---

[1] - اليفرني - المباحث: 249.
[2] - السلالجي - البرهانية: 5.
[3] - الجويني - الإرشاد: 337.

بأنها الندم –مثل السلالجي– هي: الإقلاع في الحال، ثم العزم على عدم العودة. أما من اعتبر التوبة هي الرجوع عن الخطإ، فقد حصر الشروط في ثلاثة وهي: الندم، والإقلاع، ثم العزم على عدم الرجوع إلى الذنب. وبالنسبة لمن اعتبر التوبة هي الندم والإقلاع والعزم على عدم العودة، فيلزمه أن تكون شروطها أكثر من هذه الأوصاف، لأن شرط الشيء خارج عن حقيقته[1]. غير أن الذي يهمنا هو القول الأول، وهو أن شروط التوبة على مذهب السلالجي هي الإقلاع عن الذنب، والعزم على عدم الرجوع إليه[2].

وبخصوص حكم التوبة يرى السلالجي أن <<مما أجمعت عليه الأمة عند مقارفة الذنب، وهي على الفور لا تجوز فيها الفسحة>>[3]. فالتوبة عند أبي عمرو – إذن – واجبة إجماعا، وأنها تكون فورية لا يجوز التأخير فيها وإلا اعتبر العاصي مصرا. وقد اعتمد السلالجي في استفادة هذا الحكم على دليل الإجماع لأنه دليل يقيني، أما أدلة القرآن والسنة فهي ظواهر وليست خاصة على وجوب التوبة، إذ تحتمل الوجوب والندب، كما يحتمل أن يكون الوجوب والندب على الفور أو التراخي.

أما عن قبولها، أي هل يقبل الله توبة التائب قطعا أم على الشك، يرى السلالجي أن التوبة <<إذا توفرت عليه شرائطها فقد وعد الله بقبولها>>[4]. وهذا الرأي موافق لموقف جمهور أهل السنة الذين يرون أنه لا يقطع بقبولها، وأن ذلك على الله ليس بواجب. أم الأشعري فيرى

---

1 - اليفرني - المباحث: 244 – 245.
2 - انظر العقباني - المختصر: 35.
3 - السلالجي - البرهانية: 5.
4 - نفس المصدر والصفحة.

أن التوبة إذا توفرت عليها شرائطها قطع على الله -تعالى- بقبولها. في حين يرى المعتزلة أن قبولها واجب على الله[1]، وبذلك يكون السلاجي أكثر انسجاما مع قواعد المذهب الذي لا يحتم على الله شيئا.

3- في بقية السمعيات

يرى الأشاعرة أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك بالعقل ولا يسوغ إدراكه بالسمع (وهي القواعد المتقدمة على علم كلام معرفة صدقه)، ثم إلى ما يدرك بالسمع ولا يتقدر أن يدرك بالعقل (وهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ومن ضمنها جملة أحكام التكليف)، وثالثا إلى ما يمكن أن يدرك بالسمع والعقل معا (الذي تدل عليه دلالات العقول ويتصور العلم بكلام الله متقدما عليه).

وعلى هذا الأساس فإن الأدلة السمعية -عندهم- إن لم تكن مستحيلة في العقول، ودلت عليها أدلة شرعية قاطعة فيها دون احتمال شبهة في ثبوتها ولا في تأويلها، فينبغي الإيمان بها والقطع. وإن كان التأويل ممكنا فيها فلا يجوز القطع بها، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعا. أما إن لم يكن قاطعا أو كان مضمون ذلك مخالفا للعقول فيرى الأشاعرة أن السمع مردود لأن الشرع لا يخالف العقل[2].

هذه هي المقدمات النظرية والقواعد المنهجية التي سار عليها الأشاعرة في تعاملهم مع أصول العقائد ومباحثها. وبالنظر إلى هذا ندرك

---

[1] - اليفرني - المباحث: 245.
[2] - الجويني - الإرشاد: 302.

موضع الأمور السمعية الخبرية التي جاءت بها النصوص عندهم من حيث الأدلة المعتمدة في إثباتها ومن حيث الاعتماد على العقل أو السمع في إثباتها.

إن السلالجي يرى أنه لما كانت الرسالة ثابتة الجواز، ولما كان الرسل يؤيدون بالمعجزات الدالة على صدقهم، فإن محمدا رسول الله، لأنه أتى بالمعجزات التي لم يستطع أحد معارضته فيها، ولذلك <<وجب الإيمان بما جاء به محمد -عليه الصلاة والسلام- من الحشر، والنشر، وعذاب القبر، وسؤال الملكين، والصراط، والميزان، والحوض، وأنباء الآخرة جملة وتفصيلا>>[1].

نعم إن الأمور التي أخبر عنها الرسول ـ والتي ذكرها السلالجي هنا ـ من مجوزات العقول لا إحالة في العقل لإمكان وقوعها، وبما إنها وردت بها قواطع الشرع المنقول فلذلك يلزم الإيمان بها، ويجب الاعتقاد بأنها من العقيدة التي يلزم عدم الشك في حصولها.

فليس في إحياء الموتى ـ يرى السلالجي ـ ولا في سؤال الملكين أية إحالة عقلية لأن الله الذي خلق الحياة في الإنسان على وجه البسيطة قادر على خلقها في بطن الأرض يوم القيامة. وغاية ما في الأمر أنها مستبعدة من جهة العادة، فلما كانت الآخرة دار خرق للعادة بطل أن يكون ذلك أمرا مستبعدا.

وكذلك الشأن ـ يرى السلالجي ـ بالنسبة للصراط والميزان والحوض والحشر والنشر، فهذه الأمر ثابتة بالكتاب والسنة، والعقل لا

[1] - السلالجي - البرهانية: 5.

ينكرها ولا يحيلها ولا يجحدها، لأنها من الجائزات الممكنة فـلا معنـى لإنكارها، أو التردد في أنها ستقع كما أخبر بها -تعالى-.

3-1-الحشر والنشر

الحشر هو جمع الخلائق إلى محشر الحساب والثواب والعقـاب، أم النشر فيكون قبل ذلك وهو الإحياء من القبور بعد الموت. وهما ثابتـان عند الأشاعرة وغيرهم من أهل الإسلام، لأن النصـوص واردة بإثبـات حصولها سواء تعلق الأمر بالنصوص القرآنية أو الحديثية، فمن القـرآن: قوله تعالى: <<زعم الذين كفـروا أن لـن يبعثـوا، قـل بلـى وربـي لتبعثن>>[1]، وقوله : <<وحشرناهم فلم نغادر منهم أحـدا>>[2]، وقولـه: <<يوم نحشر المتقين إلى الرحمان وفدا>>[3]، وغيرها. أما السنة فمنهـا قولـه -صلى الله عليه وسلم-: << يحشر الناس يـوم القيامـة حفـاة عراة...>>، وقوله: <<يحشر الناس يـوم القيامـة ثلاثـة أصـناف... الحديث>> وغيرها[4].

أما من الناحية العقلية فقد قدم اليفرني دليلين علـى جـواز الحشـر والنشر هما: <<إن كل موجود ممكن، فهو جائز العدم، وكل ما هو جائز العدم ففرض عدمه لا يلزم منه محال لذاته، وإلا ما كان جـائز العـدم. وكل ما يمكن فرض عدمه بعد وجوده فوجوده بعد عدمه ممكـن، وهـو المعني بالإعادة>>. أما الدليل الثاني فهو <<أن الإعادة إحداث واختراع، كما أن النشأة الأولى إحداث واختراع، فهما من هذا الوجـه متمـاثلان،

---

[1] - التغابن/7.
[2] - الكهف /47.
[3] - مريم /85.
[4] - وردت هذه الأحاديث وغيرهما في الصحيحين وغيرهما، راجع: ابن الأثير - جامع الأصول: 423/10 وما بعدها.

والتناوب بينهما إنما هو من جهة النشأة الأولى غير مسبوقة بوجود قبل عدم، والإعادة مسبوقة قبل عدم. وهذه السبقية غير مؤثرة في اختلاف ذات الحدوث والاختراع من حيث هو كذلك، إذ الاختلاف بين الذوات إنما يكون بالصفات النفسية الذاتية لا بالنسب والإضافات الخارجية>>[1].

أما الذين منعوا إمكانية الإعادة فهم الفلاسفة والتناسخية، وأما المعتزلة فقد أوجبوا على الله المعاد. وبذلك يكون رأي السلالجي ومدرسته رأيا وسطا بين تطرفين، ويتمثل في القول بأن المعاد جائز عقلا، وأن ثبوته مؤكد لإخبار الشرع بذلك، ولكن لا يجوز أن يقال بأنه واجب على الله، لأن الله لا يجب عليه شيء.

3-2- عذاب القبر وسؤال الملكين

أنكر بعض الباطنية والملاحدة عذاب القبر مدعين أن ذلك مجرد تخويف وتهويل للعصاة، وأن الإحساس ينكر ذلك. وقد رد الخفاف على هؤلاء بقوله: <<إن الإحياء والإماتة كلاهما خلق الله -تعالى-، والله قادر على خلقها لمن شاء حيث شاء، وليس في عذاب القبر قلب حقيقة عقلية أو مصادمة لقواطع الشرع، بل في إنكار الإحياء في القبور ثم الإقامة إلى يوم النشر مصادمة الدليلين، والقول بخلاف موجب البرهانين>>[2].

لقد استدل الأشاعرة على ثبوت عذاب القبر والسؤال فيه بالقرآن والسنة والإجماع. القرآن كقوله تعالى: <<وحاق بآل فرعون سوء

---

[1] - اليفرني المباحث: 233 وراجع أيضا: المديوني - الشرح: 681، والمجهول الشرح: 117 – 118 والعقباني:37– 38.
[2] - الخفاف - الشرح: 53 وانظر أيضا العقباني - المختصر: 33 – 34.

العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا>>[1]. ومن السنة قولـــه عليـــه السلام: <<إذا أقبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير، فيقولان له: مـــا كنـــت تقـــول فـــي هـــذا الرجـــل؟ ... الحديث>>[2] وغيرها. وأما الإجماع فقد أجمعت الأمة سلفا علــــى إحيـــاء الموتى في قبورهم ومساءلتهم[3].

3-3- الصراط والميزان والحوض

يراد بالصراط شرعا الجسر، وهو ممدود على متن جهنم، أدق مـــن الشعر وأحد من السيف. تثبت عليه أقدام المؤمنين، وتنزل عنـــه أقـــدام الكافرين. وقد دلت عليه نصوص شرعية كقوله –تعـــالى-: <<وقفـــوهم إنهم مسؤولون>>[4]، عند تواردهم على الصراط، وقوله –صلى الله عليه وسلم-: <<لا تزال قدما عبـــد علــــى الصــــراط يـــوم القيامـــة حتـــى يسأل...الحديث>>[5]. وقد حكى الأشعري أن السلف <<أجمعوا علــــى أن الصراط جسر ممدود على جهنم يجوز عليه العباد بقدر أعمالهم. وأنهـــم يتفاوتون في السرعة والإبطاء على قدر ذلك>>[6].

أما الميزان شرعا فقيل هو ذو كفتين: أحدهما للحســـنات والأخـــرى للسيئات، الأولى تهوي بصاحبها للجنة والثانية إلى النار، ودليلـــه ســـمعا قوله – تعالى-: <<ونضع الموازين القسط يوم القيامـــة>>[7]. وقولـــه :

---

[1] - غافر/46.
[2] - وردت أحاديث كثيرة عن عذاب القبر في الصحيحين وغيرهما. انظر ابن الأثير - جامع أصول: 164/11 وما بعدها.
[3] - اليفرني - المباحث: 238، والمجهول - الشرح: 120.
[4] - الصافات / 24.
[5] - انظر البخاري (ضمن فتح الباري للعسقلاني: 444/11).
[6] - الأشعري - الرسالة: 286.
[7] - الأنبياء /47.

<<والوزن يومئذ الحق>>[1]. إلى ذلك من الآيات والأحاديث المؤكدة لوجود وزن الأعمال بالآخرة، إضافة إلى الإجماع على أنه ثابت.

وأما الحوض فمدلوله شرعا أنه حوض النبي –صلى الله عليه وسلم، له أربعة أركان، من شرب منه شربة لا يظمأ أبدا... وقد أثبته القرآن بقوله: <<إنا أعطيناك الكوثر>>[2]. وفي البخاري وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: <<حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن وأحلى من العسل... الحديث>>[3]، يقول الأشعري: <<وأجمع المسلمون على أن لرسول الله حوضا يوم القيامة ترده أمته لا يظمأ من شرب منهم، ويذاذ عنه من بدل وغير بعده>>[4].

3-4- الشفاعة

ألحق السلالجي الشفاعة بالسمعيات التي يلزم الإيمان بها، نظرا لإخبار السمع بها، وإن كان المتكلمون قد بحثوا فيها في موضوع الوعد والوعيد ــ كما فعل الجويني في "الإرشاد" ــ ولكن السلالجي سبق له أن أشار إلى هذه المسألة عندما كان يتحدث عن مرتكب الكبيرة، فأوضح أن من مات ولم يتب فأمره إلى الله <<إن شاء عفا عنه أو شفع فيه شفيا أو عاقبه>>[5]. فالشفاعة عند السلالجي ــ إذن ــ ثابتة شأن بقية الأشاعرة

---

[1] - الأعراف /8 .

[2] - الكوثر / 1.

[3] - الأحاديث متواترة في الموضوع. انظر: الزبيدي - لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة. تح: محمد عطيات ط: دار الكتب العلمية بيروت 1405هـ/1985م ص: 213.

[4] - الأشعري - الرسالة: 289.

[5] - السلالجي - البرهانية: 5.

وأهل السنة، بينما منعها المعتزلة لأهل الكبائر، وقالوا هي لزيادة الثواب[1]، أما من قال يمنع الغفران فمنعها على الإطلاق[2].

ودليل الأشاعرة على ثبوتها لأهل الكبائر هو الكتاب والسنة وإجماع علمائهم على ذلك. الكتاب مثل قوله تعالى: <<من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه>>[3]، وقوله: <<فما تنفعهم شفاعة الشافعين>>[4]. ومن السنة قوله - صلى الله عليه وسلم-: <<شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي>>[5]. وأما الإجماع فهو اتفاق أهل السنة والسلف - كما قلنا- على تحققها للعصاة. قال الأشعري:<< وأجمعوا على أن شفاعة النبي -صلى الله عليه وسلم- لأهل الكبائر من أمته، وعلى أنه يخرج من النار قوما من أمته بعدما صاروا حمما فيطرحون في نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحبة>>[6].

وأما عقلا فيرى الأشاعرة أن الشفاعة من مجوزات العقول. قال الجويني في معرض رده على المعتزلة : <<فإن رددنا الأمر إلى محض الحق، ولم نقل بالتحسين والتقبيح، فالرب تعالى يفعل ما يشاء. وإن جاريناهم وقفونا فاسد معتقدهم فمرجعهم إلى شواهد الشاهد، ولا يقبح عند العقلاء أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذنب استحق عقابا، ولا ينكر ذلك إلا متعنت>>[7].

---

1 - الإيجي - المواقف: 380.
2 - الجويني - الإرشاد: 330.
3 - البقرة/255.
4 - المدثر /48.
5- انظر الزبيدي - اللقط: 75 وابن الأثير - جامع الأصول: 475/10.
6 - الأشعري - الرسالة: 288.
7 - الجويني - الإرشاد: 330.

هذه إذن هي أهم آراء السلالجي في الأمورالسمعية، وتلك كانت مواقف مدرسته الأشعرية في الموضوع، فالسلالجي يثبت كل ما أخبر به الشرع ويعتقدهم. ومادام أن الأدلة السمعية تنحصر عنده ـ كما قلنا ـ في الكتاب والسنة والإجماع، فإن السلالجي اعتبر هذه المصادر والإيمان بها من أركان العقيدة، لأنها ـ أي تلك المصادر ـ الوسيلة التي تثبت بها الشريعة والعقيدة. وهكذا نجده يقول: <<إن أصول الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع، وما أجمعت عليه علماء الأمة فهو حق لا يجوز العدول عنه، ومشاقاتهم فيها ضلال>>[1]، وبهذا يكون السلالجي قد أضاف ركنا جديدا إلى أركان العقيدة لم يتقدم لأشعري أن طرحه بهذه الطريقة.

وإذا كانت هذه آراء أبي عمرو السلالجي في موضوع النبوات والسمعيات، فما هي آراؤه في موضوع الإمامة آخر فصل في "برهانيته"؟ هذا ما سنقف عليه في الفصل الأخير من هذا البحث أيضا.

---

[1] ـ السلالجي ـ البرهانية: 5.

الفصل الثامن

آراؤه في الإمامة



1 - حكم الإمامة

1-1- الحكم العقلي

إن أول ما يستوقف النظر في مبحث الإمامة عند السلالجي، هو أنه اعتبرها من الجائزات العقلية التي تجوز على الله -سبحانه-، وليست واجبة عليه كما يرى بعض المتكلمين، ولعل هذا هو المبرر الذي دفع أبا عمرو إلى تصنيفها ضمن باب الجائزات - كما يظهر- في "البرهانية".

وتفصيل الخلاف في الحكم العقلي للإمامة يتجلى بوضوح إذا عرفنا بأن للمتكلمين فيه آراء. ذلك أنهم اختلفوا في الإمامة ووجوبها إلى قسمين: قسم رأى أنها غير واجبة، وهؤلاء انقسموا إلى طائفتين: طائفة قالت بأنه لا يجوز نصب الإمام وقت السلم والعافية، وأجازت ذلك في حال الاضطراب والحرب (وهو قول بعض المعتزلة)، أما الطائفة الثانية فمنعته في جميع الأحوال (وهذا قول النجدات من الخوارج).

أما القسم الثاني فيرى أن الإمامة واجبة. وهؤلاء انقسموا بدورهم إلى فرقتين: فريق أول يرى أنها واجبة على الله - تعالى- (ويضم هذا الفريق الشيعة الإمامية القائلين بوجوبها على الله لكي يعلمنا سائر المطالب، كما يضمن الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية القائلين بأنه يجب على الله نصب الإمام، ليكون لطفا لنا في فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائح وتبيين الشرائع).

أما الفريق الثاني من القائلين بوجوبها فقالوا: إن وجوب الإمامة ليس متعلقا بالخالق - سبحانه- وإنما بوجوبها على الناس. أما بالنسبة لله

– سبحانه– فهي جائزة فقط. ومع ذلك فقد انقسم القائلون بهذا الرأي إلى طائفتين: طائفة ترى أن الإمامة واجبة على العباد عقلا (وبـذلك يقـول الجاحظ وأبو الحسين البصري المعتزليين)، والطائفة الثانية تـرى أنهـا واجبة عليهم بالسمع فقط (وبذلك قالت فرق أهل السنة وأكثـر المعتزلـة والزيدية)[1].

وعلى هذا فيكون موقف السلالجي في الإمامة مصنفا مـع الطائفـة الثانية من الفريق الثاني من القسم الثاني، الذين قالوا: إن الإمـام واجبـة ووجوبها متعلق بالناس سمعا، ولكنها بالنسبة للخالق جائزة فقط بالطريق العقلي. يقول السلالجي باختصار: <<ومن الجائزات عقد الإمامـة>>[2]، قال المديوني: << يريد: وهي واجبة على العباد لا على الله – تعـالى– بخلاف ما قاله الإثنى عشرية من أنها واجبة على الله – تعـالى–...فـلا يجب على الله فعل ولا يتحتم عليه...>>[3].

إن اختلاف المتكلمين حول الوجوب أو الجواز العقليين للإمامة نـتج عنه نقاش طويل في عدة مسائل كلامية من أهمها: هل يعتبر البحث فـي الإمامة من مباحث العقيدة أم هو بحث في الشريعة فقط؟ فالشيعة الإمامية تعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها[4]. وقد بنى الشيعة رأيهم هذا على أساس نظرية اللطف الإلهي المعتزليـة، حيث ذهبوا إلى أن اللطف واجب على الله –سبحانه–، ولما كانت الإمامة

---

[1] - عن هذه الأقسام يمكن مراجعة: الرازي - المحصل: 351 وما بعدها وابن خلدون - المقدمة: 580/2 واليفرني - المباحث: 259. والمجهول - الشرح: 137 وما بعدها والمديوني - الشرح: 767 وما بعدها.
[2] - السلالجي - البرهانية: 5.
[3] - نفس المصدر والصفحة.
[4] - ابن النديم - الفهرست: 223.

من الألطاف فقد صار من الواجب عليه -تعالى- أن يعين للناس من يقوم بتسيير شؤونهم[1].

أما المدرسة المعتزلية فقد أجمعت على وجوب الإمامة على الناس، ولكنها اختلفت في طريقها. فقال البعض بأنه عقلي، وقالت جماعة أن طريق ذلك عقلي وسمعي.

في حين يرى الأشاعرة أن البحث في الإمامة ليس من أصول الدين ولا من الأمور اللابدية. ولا يعني هذا أنهم نفوا الوجوب العقلي للإمامة بتاتا على الناس، كلا وإنما رأوا أن الوجوب مرتبط بالجانب السمعي، ولذلك كان تنصيب إمام واجبا على الناس بالسمع قبل أن يكون واجبا بالعقل. ولهذا قال الجويني في "إرشاده" : << الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي حد الحق، والثاني من المجتهدات المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها>>[2].

وقد أكد الغزالي ـــ بدوره ـــ هذا الموقف فقال: <<النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضا من فن المعقولات فيها من الفقهيات>>[3]. وقد ذهب سعيد بنسعيد إلى أن هذه المواقف الأشعرية في الإمامة تميل إلى الإخفاء والتمويه أو التقليل من شأن وخطورة هذا المبحث عند الأشاعرة. وادعى بأن موقف الغزالي الذي اعتبر إدراج المباحث

---

[1] - انظر : محمد الزبيدي - مقدمة تحقيق الإمامة من أبكار الأفكار للآمدي. ط: دار الكتاب العربي. بيروت: 1416هـ/1992م. ص: 9.

[2] - الجويني - الإرشاد: 345.

[3] - الغزالي - الاقتصاد:147. وانظر أيضا الآمدي - أبكار الأفكار (الجزء الخاص بالإمامة) تح: محمد الزبيدي. ص:67.

السياسية ضمن مباحث العقيدة إنما وقـع لجريـان <<الرسـم باختتـام المعتقدات به>>[1]، اعتبر هذا الكلام مجرد مراوغـة لا يصـح قبولهـا، واعتبر بنسعيد أن الإيديولوجيا الأشعرية لها عملها الخفي، إذ أنها تجـنح إلى أن تخفي أكثر مما تعلن... بل إنها تعمل على حجب كل مـا كـان مكشوفا... في حين أن الواقع ينبئ بأن الصراع السني الشيعي كان على أشده بخصوص الآراء الخاصة في الإمامة التي تقوم عليهـا نظريـات الباطنيين أعداء الأشاعرة الأوائل. إن النظرية الأشعرية السياسيةـ يقول بنسعيد ـ هي التي توجه القضايا الكلامية وتشرع لها[2].

وقد عقب عبد المجيد الصغير على رأي بنسعيد هذا في دراسـة لـه على كتابه: "الخطاب الأشعري" بقوله <<لا يبدو لي أن الجويني حينمـا يعلن أن الكلام في الإمامة "ليس من أصول الاعتقاد"، أو عندا قال تلميذه الغزالي إن "النظر في الإمامة ليس من المهمات"، أن هذا يتضمن حسب قول بنسعيد التقليل من شأن الإمامة كمؤسسة، فهذا لا ينسجم مع الخطاب الأشعري الذي طالما اعتبر موقف ابن كيسان الأصم المعتزلي رأيا شاذا لخرق الإجماع... بل إن موقف الجويني والغزالي بعده يقصد من ذلـك أولا معارضة الأطروحة الشيعية التي ترمي إلى إخـراج الإمامـة مـن مستوى الظنيات إلى مستوى القطعيات والعقائد، وإضفاء القداسـة علـى مؤسسة الإمامة. في مقابل هذا يخرج الجـويني مشـكلة الإمامـة مـن الأصول أو من الواجبات الدينية القطعية ويلحقها بالظنيات (= الفقهيات)

---

[1] - الغزالي - الاقتصاد: 147.

[2] - بنسعيد - الخطاب الأشعري: 35.

ويقيمها على الإجماع لا عن نص معين وليس فيه تقليل من مسألة الإمامة>>[1].

أعتقد أن ما أوضحه الصغير كاف لفهم أسباب إدراج أبي عمرو – اقتفاء لأثر الجويني– لمبحث الإمامة في "البرهانية"، إلا أننا لا ننسى من جهتنا أن نذكر بأن أبا عمرو أراد أن يساير المؤلفات الأشعرية في منهجها ومباحثها ولكنه قبل أي شيء أثبت هذا المبحث في عقيدته – على صغر حجمها– لأنه رأى أمرها مرتبطا أشد الارتباط بالقضية العقدية والسياسية في المغرب، وهذا ما سنتوسع في شرحه في هذا الفصل. إلا أنه وقبل الشروع في ذلك يلزم أن نعرف الحكم الشرعي للإمامة بعدما عرفنا حكمها العقلي.

1–2– الحكم الشرعي للإمامة

لا خلاف بين القائلين– من المتكلمين– بوجوب الإمامة على العباد بأنها ليست بفرض عين، بل هي فرض كفاية، فإذا قام بها من قام سقط الإثم عن الباقين. يقول ابن خلدون: <<إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم– عند وفاته بادروا إلى بيت أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم. وكذا في كل عصر بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا

[1] - عبد المجيد الصغير - مراجعة لكتاب " الخطاب الأشعري لبنسعيد" - دراسة (ضمن مجلة "الاجتهاد") عدد: 19 س:5 ربيع 1993م/1413هـ . ص: 246.

على وجوب نصب الإمام>>[1]. ولا شك أن ابن خلدون يقصد بهذا الوجوب: الوجوب الكفائي كما قلنا.

2- الوجوه التي تنعقد بها

يرى السلالجي أن الإمامة تنعقد بالطرق السنية التي أجمع عليها أصحابه من الأشاعرة وهي: طريق الاختيار وطريق النص. غير أن طريق النص-عنده- ليس طريقا إجباريا ولا طريقا واحدا لإثباتها كما عند الشيعة. ولهذا يؤكد أن الإمامة <<ليس من شرطها أن يكون الإمام منصوصا عليه، بل تثبت نصا واجتهادا. فهذا ما أجمعت عليه الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين->>[2].

إن هذا النص القصير للسلالجي – على وجازته – يثيرنا فيه ثلاثة أمور: الأول، يتعلق برفض السلالجي أن يكون النص شرطا لصحة الإمامة. والثاني: يتعلق باتفاق أصحابه على أن الاختيار والنص هما طريقا التعيين. والثالث: هو إشارته إلى المصدر الذي يستند إليه في إثبات القضيتين الأولى والثانية، وهو الإجماع والوقائع التاريخية لحياة وسيرة الصحابة.

2-1- النص ليس شرطا للإمامة

لما كانت الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية والإمامية لطفا من الله، فقد وجب عليه -سبحانه- نصب الإمام للناس- كما يقولون- بنص صريح منه في آياته ويأمر فيه للنبي أن يبلغ ما أنزله في النص على من

---

[1] - ابن خلدون - المقدمة: 579/2.
[2] - السلالجي - البرهانية: 5.

يخلفه. إن الله الذي شرع الأحكام- عند هؤلاء- يجب عليه النص على من لا تتم الأحكام إلا بنصبه، وذلك لطف ورحمة منه بعباده، وإذا كان الله لم يترك ولم يفرط في التشريعات التي تتعلق حتى بصغائر الأمور - إذ أنه أبان في الدين أقل الواجبات- فكيف يجعل لهم القدر بتلك النواهي عمدا وخطأ حيث لا يقيم لهم المصلح الحافظ وهو القدير على إقامته فيخل الله بالواجب أو يعجز عن إيجاد الحجة[1]. ثم كيف يكون الإمام خليفة عن الله ورسوله وهما لم يستخلفاه؟ وكيف يمكن للرسول أن يترك تعيين خليفة مع أنه كان في حياته حريصا على الاستنابة عنه حتى في أقصر رحلاته وغزواته؟ وكيف تجوز إمامة من اختاره المكلفون والعقل لا يدل على ذلك، ولم يرد في النقل ذلك؟... هذه إذن أسئلة استدلالية احتج بها أولئك الشيعة على رأيهم في أن الإمامة لا تتم إلا بنص[2].

غير أن الأشاعرة ردوا عليهم بأدلة وحجج كثيرة أيضا ألزموهم فيها الخطأ وانتهوا إلى أن النص لا يمكن أن يكون واجبا على الله، كما أبرزوا أن الرسول- صلى الله عليه وسلم- لم ينص على أحد يخلفه من بعده. قال الأشاعرة: لو كان الرسول -عليه الصلاة والسلام- قد نص حقا على خليفة لكان ذلك بمشهد جماعة لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب أو الخطأ أو بمحضر جماعة يتصور في حقها ذلك. فإن كان الثاني فلا حجة فيه بالإجماع- حتى من المعارضين-، وإن كان الأول فالعادة تحيل التواطؤ من الجميع على عدم نقل مثل هذا الأمر. كما أوضح الأشاعرة أنه إذا كان ناقل النص واحدا فهو أيضا ليس حجة، وإن

---

[1] - راجع أحمد صبحي - نظرية الإمامة لدى الشيعة. ط: دار النهضة العربية، بيروت 1441هـ/1991م. ص :89، وانظر أيضا ابن خلدون - المقدمة: 587/2 وما بعدها.

[2] - المصدران السابقان: ن ص.

كان جماعة فيلزم أن يشيع، والحال أن الأمر لم يشع لاختلاف الصحابة في الخليفة- كما قد عرفنا-[1]. هذه إذن بعض حجج الأشاعرة في ردهم على الشيعة. كما أنهم قاموا بمناقشة أدلتهم النقلية وبينوا أوجه الخطأ والوضع في الاستشهاد بها[2].

إن هذا يؤكد أن الأشاعرة رفضوا رفضا قاطعا إيجاب النص من الشارع في اختيار الخليفة، ويوضح معنى ذلك كلام السلالجي في "البرهانية"، إذ يقول عن الإمامة: <<ليس من شرطها أن يكون [الإمام] منصوصا عليه>>[3]. وقد أجمل الخفاف - من جهته- ردود أهل السنة من الأشاعرة على الشيعة في موضوع الإمامة بقوله:<< لا يخلو النص المذكور إما أن يكون معلوما لديهم أو مجازا. فإن كان معلوما فمن المعين له؟ أضرورة العقل أم نظرهم أم الخبر؟ فادعاء العلم الضروري مبالغة، وادعاء النظر فيه حاصله نصب شخص للإمامة تحكم، فلم يبق إلا الخبر. ثم الخبر إما تواتر أو آحاد: فالمتواتر معدوم، والآحاد قد أجمع الروافض الإمامية أنها لا تفيد العمل، فكيف تفيد العلم؟! فبطل كل ما هذوا به>>[4].

2-2- طرق ثبوت الإمامة

يحصر الأشاعرة هذه الطرق في ثلاثة: النص، والاختيار، والعهد.

[1] ـ انظر مثلا ردود الآمدي على ذلك في إبكار الأفكار: 88 وما بعدها.
[2] ـ الجويني ـ الإرشاد: 253 وما بعدها.
[3] ـ السلالجي ـ البرهانية: 5.
[4] ـ الخفاف ـ الشرح: 64.

أــ **النص:** إذ لو وجد التنصيص من الرسول – صلى الله عليه وسلم– على شخص لثبت كون المنصوص عليه إماما[1]، ولكن ذلك لم يثبت– كما أوضحنا– فبطل ذلك الطريق.

ب ــ **الاختيار:** والدليل عليه عندهم الإجماع الذي <<جرى في الأعصار، ولم يبد نكير من عالم على أصل الاختيار>>[2]، إذ أن الصحابة بعد وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم– تجمعوا في سقيفة بني ساعدة واختاروا أبا بكر للأمر، ولم ينكر عالم من علماء أهل السنة هذا الاختيار، وتقرر الالتزام بنتائجه عن طريق البيعة التي بويع بها أبو بكر. وقد كان علي– المخالف عليه– من المبايعين ومن العاملين إلى جانب الخليفة الجديد، فلا حجة للشيعة –يقول الأشاعرة– في التشبث بدعوى أحقيته للخلافة[3].

وقد سمى السلالجي هذا الطريق– طريق الاختيار– بـ <<الاجتهاد>>[4]، وهو تعبير دقيق لأن الاختيار يستند بدوره إلى مقاييس في المختار، وبالتالي فإن الأمر يتطلب الترجيح والقياس بين الأشخاص المرشحين لهذا المنصب. وهذا لعمري هو الاجتهاد (الاختيار) الذي يقصده السلالجي، والاختيار قد يكون صحيحا وقد يكون خاطئا أيضا، والاجتهاد كذلك.

---

[1] - اليفرني - المباحث: 261.
[2] - الجويني - الإرشاد: 356
[3] - المصدر السابق: 361 قال الجويني: ((وكان رضي الله عنه مطيعا له سامعا لأمره ناهضا إلى غزوة بني حنيفة...)) .
[4] - السلالجي - البرهانية: 5.

ج ـ وقد أضاف بعض الأشاعرة – إلى الطريقين– طريقا آخر هو العهد من الإمام الذي قبله، ولكنه طريق مختلف فيه[1] ويسمى هذا الطريق كذلك "نصا" عند البعض.

2-3- الإجماع وثبوت الإمامة

يرى السلالجي أن طريقي النص والاختيار قد ثبتا بالإجماع من طرف الصحابة، إلا أن هذا الإجماع لا ينحصر في اعتبار ذلك وسيلة لثبوت الإمامة، ولا يمكن اعتبار الإجماع شرطا في اختيار خليفة معين في فترة أو مكان ما، لأن الأشاعرة يرون أن الإمامة تنعقد <<ولو لم تجمع الأمة على عقدها>>[2]، لأن <<ذلك مما لا يفتقر إلى الإجماع من كل أهل الحل والعقد، فإنه مما لم يقم عليه دليل عقلي ولا سمع نقلي بل الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كاف في ذلك>>[3]. ويستدلون على ذلك بالصحابة ــ كما فعل السلالجي ــ الذين يكتفون في عقد الإمامة بواحد واثنين من أهل الحل والعقد، كعقد عمر لأبي بكر، وعبد الرحمن بن عوف لعثمان، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة فضلا عن إجماع بقيه المناطق وبقية علماء الأمصار، وكانوا على ذلك متفقين، وعلى هذا انطوت الأعصار في عقد الإمامة>>[4].

والآن وبعد ما عرفنا الوجوه التي اعتبرها السلالجي طرقا لاختيار الإمام نود أن نقف معه عند شروط الإمامة بشيء من التفصيل.

---

[1] - اليفرني - المباحث: 261.
[2] - الجويني - الإرشاد: 357.
[3] - الآمدي - إبكار الأفكار: 172 وراجع أيضا اليفرني - المباحث: 261.
[4] - الآمدي - إبكار الأفكار: 173.

3 – شروط الإمامة

يقول السلالجي عن الإمامة: <<ولها شرائط منها أن يكون الإمام قرشيا، وأن يكون مجتهدا مفتيا، وأن يكون ذا كفاية ونجده عند نزول الدواهي والملمات، وليس من شرطها أن يكون معصوما؛ إذ لا معصوم إلا الأنبياء عليهم السلام>>[1]. هذه هي الشروط التي يعتقد السلالجي أنها من مستلزمات منصب الإمامة أو الإمام. ولكن هذه الشروط التي ذكرها السلالجي –أو بالأصح ذكر أهمها – شروط تتفاوت من حيث اتفاق المتكلمين عليها بين اعتبارها أو عدم اعتبارها في اختيارهم للإمام. فالشروط التي وقع الاتفاق عليها: الاجتهاد، والنجدة، والكفاءة، والعقل، والإسلام، والبلوغ، والذكورية، والحرية، والسلامة في الحواس والاعتقاد. أما المختلف فيها فهي: القرشية، والهاشمية، والعلم بجميع مسائل الدين، وأفضليته على كل الرعية، والعصمة، والإتيان بالمعجزات...

وسأكتفي هنا بمناقشة الشروط التي تعرض لها السلالجي مع التركيز على شرطي القرشية والعصمة لما لهما من أهمية في فكر مبحوثنا السلالجي وعقيدته.

3-1-الاجتهاد والإفتاء

يرى السلالجي أن هذا الشرط من أهم شروط الإمامة، إذ ينبغي أن يتصف الإمام – في نظره – بالقدرة على الفتوى في النوازل، وإثبات أحكام الوقائع نصا واستنباطا، لأن من أهم وأكبر مهام الإمام البث في

[1] - السلالجي - البرهانية: 5.

الخصومات، ولا يتم ذلك إلا إذا كان الخليفة عالما مجتهدا. فالأشاعرة يرون أن الاستغناء عن ذلك والاكتفاء بمراجعة الغير مخالفة للإجماع. ثم إنهم يرون أنه لا يصح لمن كان على التقليد أن يتصدى لخطة دون الإمامة فكيف إذا تعلق الأمر بالإمامة؟![1] وقد استدل اليفرني على أهمية هذا الشرط بثلاثة أدلة: الأول: أن الأمة أجمعت على أن للإمام أن يباشر الأحكام بنفسه ولا يستخلف قاضيا مع الغناء عنه. الثاني: أن الأمة أجمعت على أنه لا يصح للحكم إلا من كان من أهل العلم والاجتهاد. الثالث: أن الإمام هو الذي يولي القضاة ويعزلهم، وإليه النظر في أحوالهم جرحا وتعديلا، ولا يتحقق ذلك إلا مع علمه واجتهاده[2]. (ولكن لا يلزم عند السلالجي وغيره من الأشاعرة أن يكون عالما بجميع المعلومات خلافا للإمامية).

3-2-الكفاية والنجدة

من الشروط المتفق عليها بالإضافة إلى شرط الاجتهاد والإفتاء شرط الكفاية والنجدة. وقد صرح السلالجي بإلزامية هذا الشرط عندما قال بأن الإمام ينبغي أن <<يكون ذا كفاية ونجدة عند نزول الدواهي والملمات>>[3]. ويقصد بالكفاية الاهتداء إلى خفي المصالح في معضلات الأمور، والاطلاع على المقصود عند تعارض الشرور، ويقصد بالنجدة ظهور الشوكة ووفرة العدة وعقد الألوية وحماية بيضة المسلمين، والاستظهار بالجنود وسد الثغور... وإلا انقلبت أحواله وأحوال أمته

---

[1] ـ الخفاف ـ الشرح: 62 وانظر أيضا المديوني ـ الشرح: 777، وما بعدها والمجهول ـ الشرح: 139.
[2] ـ اليفرني ـ المباحث: 263 وقارن مع الباقلاني ـ التمهيد: 473.
[3] ـ السلالجي ـ البرهانية: 5.

وصار إلى الدمار[1]. قال الجويني: <<من شرائط الإمامة: ... أن يكون الإمام متصديا إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور، وذا رأي حصيف في النظر للمسلمين، لا تزعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب، والتنكيل بمستوجبي الحدود، وبجميع ما ذكرناه تتحقق الكفاية وهي مشروطة إجماعا>>[2].

3-3-القرشية

لقد وردت بخصوص هذا الشرط نصوص شرعية منها حديث: <<الأئمة من قريش>>، وحديث: <<قدموا قريشا ولا تقدموها>>، وحديث:<<الناس تبع لقريش>>[3] وغيرها. غير أن الأشاعرة الذين قالوا باشتراط القرشية في الإمامة يستندون إلى الإجماع في إثبات هذا الشرط. ولولا الإجماع لكان هذا الشرط عندهم في محل الاجتهاد، نظرا لأن تلك الأخبار الواردة فيه هي مجرد أخبار آحاد لا تفيد اليقين، مع أنها يمكن أن تؤول[5]. ومع ذلك فقد نفى بعض المتكلمين اشتراط القرشية في الإمامة[6]، بسبب تلاشي عصبية قريش واضمحلال أمرها، وخالف جمهور- الأشاعرة الذين ظلوا متشبثين بهذا الشرط[7] رغم ما تسبب في ذلك من إخلال وهدم لشروط الكفاية، وتطرق التناقض لشرطي العلم

---

[1] - انظر : الخفاف - الشرح: 62، وقارن مع الباقلاني - التمهيد: 473.

[2] - الجويني - الإرشاد: 359.

[3] - عن هذه الأحاديث وغيرها راجع : القسطلاني - إرشاد الساري لشرح البخاري. ط: 7 بيروت (د.ت) ج:10 ص:217، وما بعدها وانظر أيضا السيوطي - تاريخ الخلفاء: تح: لجنة من أدباء ط: مطابع إخوان - بيروت (د.ت) ص:11.

[5] - انظر الجويني - الإرشاد: 359 والآمدي - الأبكار: 180 واليفرني - المباحث: 262.

[6] - ذهب الخوارج وبعض المعتزلة إلى أنه لا يشترط أن يكون الإمام قرشيا...

[7] - الباقلاني - التمهيد: 471 – 472، ولكن بعضهم ذكر أنه لم يكن يقول باشتراطها.

والدين بسبب ذلك الإصرار، وسقوط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الإجماع السابق[1].

وقد أرجع ابن خلدون السبب في اشتراط القرشية في الإمامة إلى <<اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة لوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها. وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب فيهم...>>[2]، ومن هنا اشترط نسبهم في الإمامة لحماية بيضة الإسلام، ليكون الواقع السياسي أبلغ في انتظام الدين واتفاق الكلمة. ولهذا اعتبر ابن خلدون اشتراط القرشية إنما هو مجرد اشتراط للكفاية قال: <<فرددناه إليه وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية>>[3]. بهذا فسر ابن خلدون الإشكال الواقع في اشتراط القرشية في الإمامة مع ما يؤدي إليه هذا الشرط من حرج في اختيار الخليفة بعد انكسار شوكة قريش وتشتت قبائلها وأفرادها.

وقد كان السلالجي مخلصا لموقف الأشاعرة السابق، فأعلن أن القرشية من شروط الإمامة عندهم. وهذا يلزمنا بالبحث عن بعض خفايا هذا الاشتراط والنبش في المعاني التي يحملها.

---

[1] ـ ابن خلدون ـ المقدمة: 584/2.
[2] ـ المصدر السابق: 585/2. وانظر أيضا الجابري ـ العصبية والدولة: ط: 4 دار النشر المغربية البيضاء 1984 ص: 310...
[3] ـ ابن خلدون ـ المصدر السابق: 586/2.

إن اشتراط أبي عمرو لشرط القرشية يدفعنا إلى التساؤل: هل يفهم من كلامه أنه يبطل إمامة من ليس بقرشي؟ وهل كان إثبات السلالجي لهذا الشرط مجرد اتباع لأهل المذهب من الأشاعرة وعلى رأسهم الجويني؟ أم أن الأمر كان له خلفية أخرى عند السلالجي؟ ثم ما موقف أبي عمرو من حكم الموحدين؟ هل كان إثباته لشرط القرشية مرتبطا بموقفه من حكمهم ومن نظامهم، أم أن ذلك كان أمرا عاديا جرى عليه التأليف عند كل الباحثين في العقيدة كما قلنا سابقا؟

شخصيا أعتقد أن السلالجي لم يكن مجرد مقلد في نقل الشروط والقضايا التي اختارها في "برهانيته"، بل أرجح أن اختياره للمواضيع والأدلة والقضايا المبحوثة كان اختيارا واعيا، تحكمه خلفيات فكرية ومبدئية عنده، أفرزها تكوينه العقدي الخاص، وأثر فيها الجو العام والظروف الخاصة التي عاش فيها واحتك بها. وقد ألمحت عند حديثي عن سيرة السلالجي بأنه عرف بطبع حاد ومزاج ثابت أملي عليه التشبع بروح الجرأة والتحدي والمعارضة. وقد أثر فيه جانب التصوف فجاءت مواقفه مليئة بالاحتياط من الاغترار بالدنيا والسلطان، ميالة إلى نقد كل ما له صلة بمغريات الحياة من المال والجاه والسلطة. كما أن اختياره للمذهب الأشعري العقدي وتغلغل هذا المذهب في عقله وفكره جعله لا يرى الأمور إلا بمنظار هذا المذهب. فهو الحق وما سواه الباطل، ومن ثم قام بمعاداة كل مخالف لمبدأ من مبادئه معلنا الطعن فيه والانتقاص من عقيدته وإيمانه.

إن السلالجي- كما يظهر إذن- كان يصدر في "برهانيته" عن مواقف أشعرية كاملة، كما كان يصدر عن نفسيته المبغضة لكل انحراف عقدي

أو سياسي... ولذلك كان اشتراطه للقرشية في منصب الخلافة منسجما مع تلك الأسباب، وموافقا لتوجهه الفكري والنفسي، إذ أنه كان معارضا لحكم الموحدين الذين استعملوا الدين والفكر الأشعري مطية للوصول إلى الحكم ولم يكن إخلاصهم لهذا المذهب العقدي إلا بقدر ما كان ذلك يخدم مصالحهم، فلم يكن بد من إعلان السلالجي أن الإمامة لا تكون إلا من قريش. ومعلوم أن عبد المؤمن بن علي كان <<من كومية ثم من بني عابد... ويعرفون قديما بصطفورة بطن من بني فاة بن تامصيت بن ضري بن زحيك بن ماغيس الأبتر>>[1]. فقبيلته من بني عم زناتة، وبذلك يتأكد أن الموحدين ليسوا قرشيين بل ولا حتى عربا. وادعاء بعض المؤرخين أن نسبهم يرجع إلى قبيلة قيس غيلان ضعيف- كما يرى المحققون من المؤرخين[2] -، فلما كان عبد المؤمن ليس قرشيا أو عربيا، فإن ذلك- في نظر السلالجي- موجب للطعن في خلافته.

إن زهد السلالجي واجتنابه للحكام ورفضه المكوث مع عبد المؤمن بمراكش مرتبط -كما قد أوضحنا- بموقفه الخاص من السلطة الحاكمة، وهذا يؤكد ما نروم توضيحه ويزيل الشك في موضوع اشتراط القرشية عند السلالجي، فيتجلى أنه- أي الشرط -كان ذا أبعاد عميقة ودقيقة.

3-4- إبطال اشتراط العصمة للإمام

إن اشتراط العصمة للإمامة من الشروط التي انفرد بها الفكر السياسي الشيعي، ويقصد بالعصمة عند أولئك <<لطف يفعله الله - تعالى- بالمكلف لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب

---

1 ـ الناصري ـ الاستقصا: 99/2.
2 ـ نفس المصدر والصفحة.

المعصية مع قدرته على ذلك>>، أو هي <<ما يمنع المكلف معــه مــن المعصية متمكنا منها>>[1]. وعلى هذا فالإمام عند الشيعة كالنبي، ينبغــي أن يكون معصوما من كل الأخطاء والرذائل ظاهرا وباطنا فــي جميــع مراحل حياته عن قصد أو عن غير قصد، بحيث لا يجوز أن يخطئ ولا أن يسهو أو ينسى. ودليلهم على ذلك أنه منصب من طرف الخالق الذي أنزله هذه المنزلة العالية، فلا يبعد إن جوزنا عليه الخطأ أن تقع متابعتــه عليه، فيقع الناس في المعاصي والآثام، ويختلط الحق بالباطــل، فيلــزم الانحراف عن شرائع الله، ولذلك بطل في حقــه الخطــأ، ووجبــت لــه العصمة بضرورة الدين والعقل[2].

وقد خالفت الفرق الإسلامية كلها الشيعة في هــذا الشــرط، ونفــت العصمة عن سائر البشر اللهم إلا ما ثبت من العصمة في حق الأنبيــاء. ومع ذلك فقد اختلفوا في مناط عصمة هــؤلاء وفــي زمــان العصــمة وموضوعها -كما قد رأينا-.

وعلى العموم فإن المتكلمين ــ من أهل السنة ــ يرون أن الأنبيــاء يعصمون بعد نبوتهم، وبالتالي فإنه لا يجوز في حقهم الخطأ في التبليــغ، كما لا يجوز عليهم ارتكاب الكبائر والصغائر على وجه القصــد. بينمــا يجوز في حقهم الخطأ والنسيان فيما دون ذلك[3]. أما الأئمة فــلا عصــمة لهم عند جمهور المتكلمين، وقال الأشاعرة: <<إن الأمة مــن الســلف، أجمعت على صحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان مع إجماعهم علــى أن

---

[1] - أحمد صبحي - نظرية الإمامة: 107.
[2] - المرجع السابق: 116 وما بعدها والمديوني - الشرح: 784 وما بعدها.
[3] - انظر: الرازي - المحصل: 317 والإيجي - المواقف: 358.

العصمة لم تكن واجبة لهم>>[1]. وقد رد الأشاعرة على الشيعة في زعمهم العصمة لأئمتهم ملزمين إياهم التناقض والخطأ. فأثبتوا أن عليا - المجمع على إمامته عندهم- وجد منه ما يدل على عدم عصمته كقبوله التحكيم واعترافه بالخطأ في عدة قضايا فقهية. ثم إن ابنه الحسن قام بخلع نفسه من الخلافة وسلمها للأعداء، فكيف يقال بعد هذا إنهما كانا معصومين؟!.

إن السلالجي الذي أعرض في "برهانيته" عن إثارة مجموعة من الشروط الأساسية في الإمامة، يأبى إلا أن يعلن موقفه الواضح بخصوص شرط العصمة، ويؤكد رفضه التام له بقوله عن الإمامة: <<وليس من شرطها أن يكون [الإمام] معصوما إذا لا معصوم إلا الأنبياء عليهم السلام>>[2]. قال الخفاف في معرض شرحه لقول السلالجي: <<الرسل هم المختارون من خلقه المصطفون من عباده المؤيدون بالمعجزات المظهرون لحجته، فمن ادعى مقامهم أو بعضه أو أضاف إلى نفسه شيئا من صفاتهم فقد ازدرى بحقهم، ونقصهم بذلك من خطتهم، ولم يعظم قدرهم بل أسقطهم>>[3]. وهذا بالفعل ما يقصده السلالجي الذي منع اشتراط العصمة للأئمة حيث اعتبر أن من ادعى شيئا من شروط العصمة أو النبوة فقد ازدرى بمنصب المختارين وحط من مرتبتهم العالية.

ولكن ونحن نتحدث عن موقف السلالجي من موضوع العصمة، ترد علينا عدة أسئلة وثيقة الصلة بالموضوع: فلماذا ركز السلالجي على

---

[1] - الآمدي - الأبكار: 188 والمديوني - الشرح: 758.
[2] - السلالجي - البرهانية: 5.
[3] - الخفاف - الشرح: 64.

موضوع هذه الصفة واهتم بالحديث عنها دون غيرها من الشروط الكثيرة التي أعرض عن إثارتها؟ هل يعني هذا أن إثارة موضوع العصمة كان بدافع مبيت؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل نعتبر موقفه من أبطال شرط العصمة متعلقا بالفكر العقدي لابن تومرت مدعي العصمة؟ هذه مجموعة من الأسئلة تلزم الإجابة عنها لفهم سر اهتمام أبي عمرو بهذه القضية.

3-4-1- ابن تومرت والعصمة

اختصارا للطريق في الإجابة عن الأسئلة المتقدمة نشير إلى أن السلالجي عاش في أجواء سياسية وفكرية خاصة كانت تسير وفق خطة وتوجيهات محمد بن تومرت -مهدي الموحدين-. وقد عرف المهدي بآرائه الفكرية الفقهية والعقدية والأصولية التي نظمت <<إديولوجية>> الدولة، ونفخت فيها من روحها. وبالرغم من التأثيرات الفكرية والدينية التي مارسها ابن تومرت في الفكر المغربي، إلا أن مواقفه السياسية وبالأصح توظيفاته العقدية والكلامية في ميدان السياسة كانت علامة ساطعة على مذهبه التلفيقي. ولا نبالغ إذا قلنا بأن فكره كان فكرا <<كشكوليا>> جمع فيه من ضروب الآراء وأنواع المعتقدات ما جعله قادرا على بناء سياسة ومذهبية خاصة أمكن استعمالها في كل المجالات، واستطاع بواسطتها أن يضمن طاعة المغاربة ويكسب هيبتهم أو على الأقل أن يضمن سكوتهم وخضوعهم القسري لتوجيهاته.

ولعل من أخطر القضايا التي بنى المهدي عليها مذهبه الفكري والسياسي قضية "المهدية" و"العصمة" التي تهمنا هنا بصورة أكبر. إذ يقرر ابن تومرت لأتباعه- على المستوى النظري- أن الإمام هو الذي يتوقف عليه تحقيق العدل، ويلزم بالتالي أن يكون معصوما من كل أنواع

الباطل والضلال والبدع، ومن العمل بالجهل <<فلا يصح الاتفاق إلا باستناد الأمور إلى أولي الأمر وهو الإمام المعصوم من الباطل والظلم>>[1]. وقد استدل المهدي على ذلك بأن الإمام مهمته أن يقاوم الباطل والظلم ويحقق العدل والمساواة، وبما أن الباطل والظلم لا يرتفعان إلا بالحق والعدل، فقد وجب أن يكون الإمام معصوما من الباطل والظلم حتى ينتشر الحق والعدل[2].

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن المهدي لا يرى شرطية عصمة الإمام إلا في جانبين: جانب عصمته من الباطل (أي عصمة آرائه ومبادئه وتعاليميه بحيث لا يدخلها كذب ولا جهل ولا ابتداع)، ثم جانب عصمته من الظلم (أي عصمته من الفساد والتعدي على حقوق الرعية)[3]. ومعنى هذا –يرى عبد المجيد النجار – أن ادعاء ابن خلدون بأن المهدي وافق الإمامية من الشيعة في القول بالإمام المعصوم غير صحيح، لأن موقع العصمة عنده يأتي في درجة أقل من العصمة التي نادى بها الشيعة (والتي تحتم اتصاف الإمام بالعصمة الشامل المطلقة)، أما المهدي فكأن العصمة عنده تتسع لبعض الأخطاء والمعاصي في غير المجالات المتعلقة بالباطل والظلم. ويفهم من هذا أن معنى العصمة عنده ليست <<إلا تعبيرا عن الشروط التي اشترطها أهل السنة والمعتزلة في الإمام، ولكنه تعبير اكتسى صيغة الغلو بفعل القسوة في الأحداث التي أحاطت بابن تومرت في دعوته>>[4].

---

1 - ابن تومرت - أعز ما يطلب (كتاب الإمامة): 295.
2 - ابن تومرت - نفس المصدر: 244 – 245.
3 - عبد المجيد النجار - المهدي بن تومرت: 249، وانظر أيضا علي الإدريسي - الإمامة عند ابن تومرت ط: ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر: 191 ص: 175.
4 - النجار - المهدي: 250 وانظر أيضا : علام - الدولة الموحدية: 297 و الإدريسي - الإمامة عند ابن تومرت: 175.

إنه بالرغم من هذا التبرير الخاص الذي قدمه النجار، إلا أن الانطباع السائد عند كل من اطلع على أحداث حياة المهدي وتتبع مواقف خلفائه وأنصاره يؤكد بأن المهدي كان يدعو إلى عصمة للإمام مختلفة كثيرا عن الصورة المعتدلة التي حاول النجار أن يبرزها. لأن التصور التومرتي للعصمة يجعل من المعصوم إنسانا فوق مرتبة البشر العادي. ولا شك أن المهدي -رغم محاولته تلافي التورط في اقتباس المفاهيم الشيعية للعصمة على المستوى النظري إلا أنه- على المستوى العملي والفعلي كان يكرس معاني التميز في شخصيته، ويحاول أن يظهر لأتباعه بأنه إنسان غير عاد، وقد تفنن المهدي في ابتكار وسائل التحايل من أجل بث معاني التقدير والهيبة والإعجاب في نفوس أصحابه بقصد دفعهم إلى اعتقاد عصمته ومهدويته. لذلك آمن عدد غير قليل منه بأنه إنسان معصوم لا بالمفهوم النظري الضيق الذي تبناه النجار بل بمفهوم أوسع وأشمل وأخطر. وأكتفي في هذا المقام بالإحالة على كتاب "أخبار المهدي" للبيدق، وكتاب "نظم الجمان" لابن القطان لاكتشاف الصورة الحقيقية التي كان أتباع المهدي ينظرون بها إليه، والمرتبة العالية التي كانوا يضعونه فيها إلى درجة صار معها بعضهم إلى سرد أخباره كما يراها إنسان أسلم العنان لشيطان الخيال، مازجا الحقيقة بالأسطورة والواقع الصحيح بالدجل، حتى أضحى سردهما عملا خرافيا يبدو فيه تغلغل الفكر الشيعي والشطح الصوفي وسرحان الفكر. لقد عاشت فكرة العصمة بعد وفاة المهدي طويلا مع دعوة "المهدية" يدا في يد. وقد قام عبد المؤمن بالدفاع عنها وتأكيدها عند أتباعه من الموحدين، ونادى بأن من لم يؤمن بعصمة المهدي ومهديته التي قامت عليها البراهين فهو كافر مجسم.

إن الأمر الذي أريد أن أنفذ إليه من هذا الكلام هو أن فكرة العصمة لقيت في عصر السلالجي- وحتى بعد ذلك العصر- عناية كبيرة واحتفالا باهرا من طرف الخلفاء الذين احتضنوها ودافعوا عنها وحملوا العامة والخاصة على الإيمان بها[1] واعتقادها، فصارت الأمور المتعلقة بإمامة المهدي وعصمته مما لا يجوز للشعب الاعتراض عليها، لأنها من ثوابت الدولة ومن المقومات التي أقامت عليها إيديولوجيتها. وهكذا صار الخلفاء الموحدون يقاومون كل معارضة لمبادئهم فيها إلى درجة أن أحد خلفائهم -الذي كان مهووسا بالمهدي وعصمته- لما <<رد ولد ابن الصغير على الخطيب في خطبته [على عهده] وذلك حين فاه باسم المهدي وعصمته أراد أن يسجنه>>، فرفض أشياخ الموحدين ذلك وأبوا إلا قتله، فغلبوا على أمره فقتلوه خوفا أن يقول ذلك غيره فتختل عليهم القاعدة التي بنوا دينهم عليها[2].

إن أسطع برهان على أن العصمة التي أراد المهدي والموحدون أن يبثوها بين الناس هي عصمة أبعد ما تكون عن العصمة بالمعنى اللغوي - أو بالمعنى الذي ذكره النجار آنفا-، وبالتالي هي أبعد ما تكون عن المعاني التي اشترطها أهل السنة والمعتزلة في الأئمة هو الاعتراف الواضح الذي ورد على لسان واحد من خلفاء الموحدين والمتأخرين الذي جاهر بإنكار عصمة المهدي وأقصد به المأمون الذي يقول: <<إذا كانت العصمة لم تثبت للصحابة فما الظن بمن لا يدري بأي يد يأخذ كتابه بل هم ضلوا وأضلوا وتلفوا في ذلك وزلوا، ما تكون لهم الحجة على تلك الحاجة، اللهم اشهد أننا تبرأنا منهم براءة أهل الجنة من أهل

---

1 - راجع النجار - المهدي: 404.

2 - الشاطبي - الاعتصام: 276/2.

النار...>>[1]. فهل بعد هذا الاعتراف كلام؟! وهل بعد شهادة أحد الموحدين الكبار بغلو المهدي في ادعاء العصمة من دليل؟!

3-4-2- موقف السلالجي من عصمة المهدي

والآن نعود إلى السلالجي لننتهي معه من موضوع العصمة. فقد قلنا بأن أبا عمرو كان رجل مبدأ وإنسان قضية. لم يرض عن الواقع الذي تربى فيه (واقع المرابطين)، لما فيه من التحجير على العقول ومن كتم للأنفاس. لم ترقه دراسة الفقه بالطريقة العقيمة، فأعلن ذلك بصراحة في محضر شيوخه الذين طردوه وطعنوا في إخلاصه الديني. ورفض السلالجي أيضا الواقع السياسي للمرابطين لأنهم يحتضنون هذا الواقع الراكد ويساهمون في استمراره، فانضم إلى صفوف المعارضين لهم من العقلانيين والصوفية والمتطلعين، وأخذ يبحث عن فرص الخلاص. ومع إشراق نجم دولة الموحدين أمكن لأبي عمرو أن يتنفس الصعداء فراح يشبع نهمه من الدراسات الكلامية العقلية، وبالفعل تمكن من تحقيق مراده وإرواء عطشه في ظل حماسة السلطة الموحدية للتوجه العقدي الجديد. وكان يعتقد أن زمان المبادئ والالتزام العقدي السليم قد أقبل وأزفت ساعته. فألقى نفسه في تياره وسار في ركابه. ولكن موجة التغيير ما لبثت أن صفعته، فلم يكن الحلم الجديد الذي ذاق حلاوته واقعا جديدا تماما، ولم تكن الدولة الموحدية- كما كان يعتقد- دولة المذهبية العقدية السليمة ولا صاحبة الالتزام الديني القويم، كلا بل وجدها دولة تدين بكل فكرها وعقيدتها وسياستها لرجل لم يتورع من أجل السيطرة على دواليب الحكم عن اقتراف الجرائم الفظيعة والمذابح الشنيعة، ذلك هو المهدي بن

---

[1] - إبراهيم حركات ـ المغرب عبر التاريخ: ط: دار السلمي ـ البيضاء: 1304هـ/1965م. ج:1، ص: 321.

تومرت. ومع ذلك فقد لاحظ السلالجي أن عقيدة هذا الرجل مدخولة وأن فلسفته الدينية غير خالصة ولا نقية.

إن دعوته- أي المهدي- إلى المذهب الأشعري لم تكن دعوة مبدئية واعتقادية، وإنما كانت في الواقع مستندا لتغيير النظام السابق في العقيدة فقط. فلم تكن العقيدة الأشعرية عند الموحدين إلا سلاحا فكريا وأداة فعالة للطعن في أعدائهم المرابطين.

لم يكن الموحدون- كما كان السلالجي يعتقد في البادية- مؤمنين بأحقية وصدق التوجه الأشعري في العقيدة، بل كان تشجيعهم له تشجيعا دعائيا للدولة، وكانت نصرتهم لبعض قضاياه فقط من أجل حمل الناس على ما كان يدعو إليه مهديهم في العقيدة بقصد تحقيق المصالح السياسية والسلطوية. والذي أكد للسلالجي هذه الحقيقة هو ما عاشه بنفسه وأحسه، وما درسه مع طلبة الحضر على شيخه أبي الحسن الإشبيلي، وفي مجالسته للسلطان عبد المؤمن بن علي الموحدي.

فقد تأكد لأبي عمرو أن المهدي بن تومرت رجل يضع العقيدة والالتزام المذهبي في درجة متأخرة عن الأغراض الأخرى. وأخطر ما لاحظه على عقيدة المهدي هو ادعاؤه للعصمة. فالمهدي لم يكتف بتلفيق وحشد آراء متضاربة في العقيدة الإسلامية، ولم يطب له الحال بسفك الدماء وسل الأرواح، بل زاد على هذا وذاك أن قام يدعي صفات- هي في نظر السلالجي- مما لا يليق لبشر أن يعلنها لنفسه، فالمهدي يدعي أنه يعلم الغيب، ويخبر عن الشرع مادام أنه معصوم ومنزه عن الخطأ.

نعم لقد فجع السلالجي في دولته الجديدة، فما كان منه إلا أن أعلن العزم على العودة والرجوع إلى مدينة فاس، ووجه همته إلى تأسيس مدرسة أشعرية نقية هدفها إعداد مسلمين أشاعرة ملتزمين بالخط الأشعري الخالص، ومن جهة أخرى قام يرد بطرق خاصة على طروحات الموحدين فألف في هذا السياق "برهانيته" التي كان من الضروري أن يعيد الأمر فيها إلى نصابه، وأن يجاهر بأن العقيدة الإسلامية الأشعرية لا يسمح فيها لأحد مهما كانت درجته ومركزه الديني أو السياسي أن يدعي صفات خارقة ما أنزل الله بها من سلطان. كما أكد أنه لا حق لمخلوق ـــ أي كان ـــ أن يزعم أنه معصوم لأن العصمة هي من خصوصيات الأنبياء، ومن شاركهم فيها فكأنه يطعن في الاختيار الإلهي ويبطل معاني المعجزة التي يقوم عليها الدين جملة وتفصيلا.

وقد تنبه إلى هذا الموقف المتميز للسلالجي غير واحد من الباحثين الذين درسوا سيرته ونوهوا بثباته وبصفاء فكره وسمو نفسه عندما وقف يعلن رفضه لعصمة المهدي واختلافه عن الناس، واعتبروا ذلك الموقف السلالجي من الوقفات الكبرى في تاريخ الفكر المغربي الملتزم. وهكذا يقول كنون: <<إن مما يزيد في رفعة شأن [السلالجي] وعلو قدره أنه إنما أخذ عن الموحدين مذهب الأشعرية في الاعتقاد ولم يأخذ عنهم شيئا من هذا المذهب الشيعي الذي أتوا به وأدخلوه على الأمة المغربية من القول بالإمامة والعصمة>>[1].

[1] - كنون - عثمان السلالجي: 25.

كما يرى إبراهيم حركات أن السلالجي ممن <<أخذوا عن الموحدين مذهب الأشاعرة في الاعتقاد ولم يقولوا بعصمة المهدي>>[1]، كما يؤكد أن السلالجي <<كان يجاهر بعدم عصمة الإمام بدليل ما جاء في رسالته>>[2] يعني "البرهانية".

هذه بتفصيل حقيقة موقف السلالجي من عصمة الإمام ومن دعوى العصمة عند المهدي بن تومرت كما تجسدها أحداث حياة السلالجي وآراؤه، نعبر بعدها إلى آخر مبحث من مباحث هذا العمل متعلق بالمفاضلة بين الصحابة لنعرف رأي السلالجي فيه.

4- المفاضلة بين الصحابة

بنى أصحاب الحديث والأشاعرة رأيهم في تفضيل الصحابة بعضهم على بعضهم على بعض النصوص الحديثية الواردة في هذا الموضوع[3]، فقالوا: أبو بكر خير من عمر، وعمر خير من عثمان، وعثمان خير من علي، و علي خير من باقي العشرة، والعشرة أفضل من باقي الصحابة، والصحابة أفضل ممن بعدهم وهكذا...[4].

إلا أن الجويني امتنع عن الحسم في هذا الموضوع بصورة قطعية بسبب عدم قيام <<دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة، ولا يمكن تلقي التفضيل من منع إمامة المفضول>>[5]. إلا أن الجويني مع ذلك

---

[1] - حركات - المغرب عبر التاريخ: 319/1.
[2] - نفس المرجع: 320/1.
[3] - منها حديث: ((خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم... الحديث)) وغيره.
[4] - انظر الآمدي - الأبكار: 308 وانظر أيضا الأشعري - الإبانة: 18/2.
[5] - الجويني - الإرشاد: 363.

رجح أن يكون أبو بكر أفضل من غيره ثم عمر، كما رأى أن الظنون اختلفت في عثمان وعلي. وقد قام الآمدي بتفصيل آراء العلماء في هذه القضية بناء على القول بإمامة المفضول أو عدم القول بها، وانتهى إلى تأييد رأي الجويني المتقدم منبها إلى <<أنه لا طريق إلى التفضيل بمسلك قطعي [في أفضلية الصحابة]، وأما المسالك الظنية فهي متعارضة، وقد يظهر في نظر بعض المجتهدين وقد لا يظهر>>[1].

أما السلالجي فلم يتفق مع هؤلاء الأشاعرة، واكتفى في هذه القضية بتأكيد موقف أبي الحسن الأشعري معلنا أن <<أفضل الناس بعد نبيهم أبو بكر ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي – رضي الله عنهم، فهم الخفاء الرشديون المهديون>>[2].

وهكذا يحسم أبو عمرو في أمر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فيحكم بأفضلية الأول استنادا إلى الأخبار الواردة في حقه وبالنظر إلى سبقه في الإمامة. (فهل يعني هذا أن السلالجي يقول بعدم جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل؟ لا أعتقد لأنه سيتردد في أمر عثمان وعلي). ولذلك يرى السلالجي أن دعوى التشكك التي صدرت من الجويني والآمدي وغيرهما لا معنى لها بخصوص هذين الخليفتين. أما عثمان وعلي فقد توقف في أفضليتهما، لأن أمرهما –عنده– مشكوك فيه والاعتراضات فيهما تتسع، والأدلة تتناقض. وقد تردد مالك نفسه في أمرهما لما سئل عن أفضل الناس بعد نبيهم فقال: <<أبو بكر وعمر. فقيل له: أفي ذلك شك؟ فقال: لا. ثم سئل عن عثمان، فقال: ما أدركت

---

[1] - الآمدي - الأبكار: 309.
[2] - السلالجي - البرهانية: 5.

أحدا ممن يقتدي به يفضل أحدهما على الآخــر، فرأيــت تــرك ذلــك أحسن>>[1].

وهكذا اعتصم السلالجي بموقف مالك حتى يضمن لنفسه النجاة مــن الوقوع في الشك والشبهات، والاحتياط في مثل هذه الأمور واجب.

[1] ـ اليفرني ـ المباحث: 269.

خلاصة

يتبين لنا مما تقدم في هذا الباب أن آراء السلالجي الكلامية التي عكستها عقيدته "البرهانية" آراء أشعرية واضحة، اتسمت بالدقة المنهجية وبالتركيز على أسس وأصول القضايا التي تنبني عليها المواقف الكلامية الجزئية.

فقد كان السلالجي وفيا في ترتيبه لقضايا العقيدة لطريقة الباقلاني وأتباعه، هذا الترتيب الذي ينطلق من العالم الطبيعي للبرهنة على العالم الغيبي. ولذلك تعرض في بداية "البرهانية" لتعريف العالم وأقسامه وللحديث عن الجواهر والأعراض ولأقسام الموجودات وإلى إثباتها من أجل تأكيد حدث العالم... وهكذا.

وقد جاء حديثه عن الإلهيات - بعد ذلك- مرتبطا بالقواعد التي أثبتها في مباحثه الطبيعية، وهكذا ربط وجود الله بالضرورة العقلية التي تجعل لكل محدث محدثا، ولما كان العالم حادثا فلابد أن له محدثا أحدثه.

وإذا كان الأشاعرة قد سلكوا في البرهنة على وجوده سبحانه عدة مسالك نظرية، فإن السلالجي سار مع الغزالي ومع شيخه الجويني في اعتماد مسالك أو مسلك الإمكان؛ باعتباره المسلك الأكثر وضوحا، ونظرا لأن مسلك الحدوث- الذي اعتمده بعض الأشاعرة الآخرين مسلك- غير معتبر في تحقيق الحاجة.

وقد اتبع السلالجي في تقسيمه للصفات الإلهية طريقة المتأخرين؛ بحيث قسمها إلى صفات نفسية وصفات معنوية وإلى صفات المعاني.

وهو التقسيم الذي تبناه الجويني أيضا في "الإرشاد"، وسار عليه كل مثبتي الأحوال من متكلمي الأشاعرة. ومع ذلك فقد سجل على السلالجي في هذا التقسيم إسقاطه لصفات الأفعال، وعدم إشارته إلى أهمها، كما أنه لم يوضح رأيه بخصوص موقفه من قدمها أو حدوثها المنازع فيه حتى عند أصحابه.

وبعد أن انتهى من موضوع الصفات تعرض السلالجي لموضوع الأفعال الإنسانية والعدل الإلهي، فاختصر رأي المذهب في هذه القضية بجملة قصيرة؛ موضحا أن الإنسان لا قدرة له على خلق أفعاله وأن الله هو الخالق لكل شيء على الحقيقة، كما أوضح أن العدل الإلهي معناه عدم التصرف والتعدي على ملك الغير، وما دام أن الله مالك لكل العالم بما فيه ومن فيه، فله الحق أن يفعل فيه ما يشاء، وأنه -سبحانه- لا يسأل عما يفعل، وله أن يدخل الناس جميعا إلى النار أو يعفو عنهم.

وإذا كان مجموع الأشاعرة قد ركزوا في موضوع الفعل الإنساني على نظرية الكسب- باعتبارها النظرية التي فسروا بها حكمة وعدالة التكليف-، فإن "البرهانية" أغفلت الإشارة إلى هذه النظرية، مما يدل على أن السلالجي سيطرت عليه- بخصوص هذه القضية- فكرة الجبر والتسليم المطلق للقدرة الإلهية.

وعندما انتقل السلالجي إلى الفصل المخصص للنبوات والمعاد، بين أن النبوة من الجائزات العقلية، وأنها لا تثبت إلا بالمعجزات، كما أشار إلى شروطها مركزا على أهم الشروط التي اتفق عليها أصحابه. ثم انتقل إلى الحديث عن معجزاته - صلى الله عليه وسلم-، قبل أن يعود إلى

الحديث عن عصمة الأنبياء، وعن معنى الإيمان، وأنه التصديق القلبي فقط. ولم ينس في معرض حديثه عن الأسماء والأحكام أن يبرز رأي مذهبه في موضوع مرتكب الكبيرة، فأكد أنه في رحمة الله إن شاء غفر له وإن شاء عاقبه... وأوضح أن التوبة تمحو الخطايا، وأن الله قادر على قبولها.

وبخصوص موضوع السمعيات اكتفى السلالجي بربط مسائله بموضوع النبوة موضحا أن الإيمان بالرسول يستلزم الإيمان بكل ما جاء به وأخبر عنه من حساب وعقاب وجنة ونار... الخ.

ولكن أهم فصول "البرهانية" السلالجية، هو الذي خصه للإمامة، حيث أوضح أنها من الجائزات العقلية الواجبات شرعا. وأثناء حديثه عن الشروط التي تنعقد بها الإمامة أوضح السلالجي أن العصمة ليست من شروطها، وبذلك رد على الموحدين وعلى زعيمهم المهدي الذي انحرف عن خط أهل السنة في هذا الموضوع.

ثم انتهى السلالجي في الأخير إلى الحديث عن المفاضلة بين الصحابة، فأوضح أن أبا بكر يأتي على رأسهم جميعا، ثم يأتي بعده عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي، وأن الصحابة كلهم عدول، وعلى الناس الاقتداء بهم، والإيمان بما أمنوا به ودعوا إليه.

هذه -إذن- أهم الملاحظات المستخلصة من آراء السلالجي في "البرهانية" ومن الشروح التي ألفت عليها. ولكن العرض المتقدم أفصح أيضا عن اعتراضات وجهت إلى آراء السلالجي في "البرهانية"، وأخرى

وجهت إلى كثير من آراء ومواقف مدرسته الأشعرية التي آمن بمبادئها ودافع عنها.

فمن حيث الانتقادات الموجهة إلى أبي عمرو في "البرهانية"، فإن أهمها يتعلق ببعض التعاريف التي ظهر تقصير أبي عمرو في وضعها، حيث اكتفى أحيانا بتعاريف ناقصة، كما سجلت عليه ملاحظات في بعض القضايا التصديقية، لأنه اكتفى فيها بوضع المقدمات دون الإشارة إلى النتائج، وأحيانا كان يكتفي بمقدمة واحدة وقد أوضحنا أن الشراح أوردوا تبريرات على هذه الاعتراضات، كما عرفنا بأن بعضهم اعتبر ما ادعي نقصا عند السلالجي دليل نضج وتمكن كلامي ومنطقي عند السلالجي.

كما انتقد على السلالجي أيضا تصرفه في بعض المباحث ومخالفته الجويني في بعض المواضع "الإرشادية"، وهذا لعمري من أكبر الأدلة التي تثبت تمتع السلالجي بروح اجتهادية متوقدة، وباستقلالية في الفكر -لا أقول مطلقة، ولكن أقول- محدودة جعلته يتصرف في تناوله لقضايا "الإرشاد" وغيره من مؤلفات الأشعرية...

خاتمة



لقد توصلنا من خلال أبواب هذا البحث إلى مجموعة من النتائج منها ما يتعلق بمواضيع سبق الخوض فيها، ولكن أصحابها قدموا نتائج مخالفة لما توصلنا إليه أو قريبة منه في بعض الوجوه، ومنها ما هو جديد كل الجدة، بحيث إن مواضيعه ما زالت بكرا لم يخض فيها خائض قبل، وهذه ندعي أن النتائج المقدمة بصددها لم تقدم في أي عمل قبل هذا.

عاش السلالجي في بداية مرحلة ترسيم الفكر الأشعري ببلاد المغرب، وأسهم مساهمة واضحة في دعم آراء المذهب ونشره بفاس وغيرها من مدن المغرب، وقد نشأ أبو عمرو في فترة حساسة تميزت سياسيا بالانقلاب الموحدي، واجتماعيا بالتأزم المالي وسيادة الفساد في بعض مجالات الحياة. ومن الناحية الفكرية تربى السلالجي في جو متحجر فرضه فقهاء المرابطين، الذين كبلوا العقول، وقيدوا الحريات الفكرية، فمال إلى معارضة هذا الواقع، وسلك في دراسته سبلا مخالفة لما جرى عليه العرف في بلاده وزمانه، واستطاع أن يشق طريقه في خضم هذا المناخ متأثرا بالاتجاه الصوفي الذي كان الواجهة التي تجسد موقف الرفض للواقع السياسي والاجتماعي في ذلك العصر. كما اهتم بعلم الكلام الأشعري ضدا على الفكر السلفي الذي احتضنه رجال السلطة الرسميون، وتسلح بأدلته العقلية من أجل بناء منهج عقدي جديد والترويج له بين العامة والخاصة.

وقد حاز السلالجي المكانة السامية عند أساتذته، وعند الخليفة عبد المؤمن، وكان معرضا للارتقاء في المناصب والدرجات العالية عنده، إلا أنه فضل الانسحاب من الواجهة، وترك حياة السلطة والجاه والشهرة وآثر التفرغ للعبادة والتدريس.

إن السلالجي- بحكم التزامه العقدي والصوفي- قام بالوقوف في وجه كل الانحرافات العقدية والاجتماعية، فأسس مدرسة كلامية أشعرية عارضت طروحات المهدي المخالفة للفكر الأشعري، كما اتخذ موقفا سياسيا من الحكم الموحدي تمثل في رفضه التعامل معه ومع رجاله، مادام أنهم سمحوا لأنفسهم باستغلال القضايا العقدية وتأويلها تأويلا خاطئا لفائدة مصالحهم الدنيوية والسلطوية.

إن من حسنات السلالجي العلمية تأسيسه للمدرسة الكلامية الفاسية، هذه المدرسة التي اضطلع البحث بتوضيح الأسباب التاريخية والفكرية التي دفعت أبا عمر إلى إنشائها، كما عرف بالعلوم التي كانت تدرسها، وقام بإحصاء عدد التلاميذ المشهورين الذين تخرجوا منها، متتبعا نشاطهم وواصفا للمجهودات التي قدموها خدمة لأفكارهم، ومثبتا الدور الريادي الذي قامت به هذه المدرسة لنشر الآراء الكلامية الأشعرية في المغرب والأندلس وفي غيرهما من الأصقاع.

ثم إن السلالجي خلف عقيدة صغيرة هي "البرهانية". هذه العقيدة التي عرفت انتشارا كبيرا في الوسط المغربي، كما طارت شهرتها إلى جل البلاد الإسلامية في إفريقيا وآسيا والسودان وغيرها. وكان بعض المغاربة ينظرون إليها نظرة تبجيل وتقديس إلى درجة صار الناس معها يوقفون الأوقاف والأحباس من أجل ضمان استمرارية دراستها في بلادهم.

والمهم جدا ونحن نتحدث عن نتائج هذا البحث وعن الدور الذي أسهم به السلالجي في الدفاع عن المذهب الأشعري أن نشير إلى العناية

الخاصة التي أحيطت بها آراؤه في "البرهانية"، وإلى الشروح التي ألفت عليها؛ هذه الشروح التي جاوزت في عددها العشرة -(متفوقة على "مرشدة" ابن تومرت التي لم تتجاوز الشروح الموضوعة عليها ثمانية شروح)- والتي كانت إلى الأمس القريب مغمورة لا يعرف عنها شيء. فقام هذا البحث يعرف بها وبأصحابها وبظروف تأليفها ومخطوطاتها الموجودة وتقييمها علميا وتاريخيا.

بالإضافة إلى ما تقدم توصل هذا البحث إلى نتائج تتعلق بمواقف وآراء السلالجي في "البرهانية" منها، أنه أصدر فيها عن مواقف مشابهة للمدرسة الأشعرية المشرقية في مرحلتها الوسطى، إذ كانت آراؤه تقترب إلى حد بعيد من آراء الغزالي وخصوصا من آراء الجويني في "الإرشاد"، لدرجة ذهب معها كثير من الباحثين والمتكلمين إلى القول بأن "البرهانية" ما هي في الواقع إلا مختصر لكتاب "الإرشاد".

وقد تبين لنا أيضا أن السلالجي كان يعمل في عقيدته عن وعي واجتهاد، وأنه كان موفقا جدا في اختزاله لقضايا العقيدة الأشعرية، فلم تكن وجازة "البرهانية" مؤثرة في مضامينها ولا في شمولية تغطيتها لأهم القضايا العقدية.

وقد خالف أبو عمرو الجويني في "إرشاد" في ترتيبه لبعض القضايا وفي اختياره لبعض الآراء داخل المدرسة الأشعرية، لاسيما في ترتيبه لمبحث الوحدانية، وفي اختياره لأقسام الصفات، وفي رأيه الخاص عن الحرية الإنسانية حيث يظهر عليه التسليم الكامل للقدرة الإلهية والإعراض عن بسط نظرية الكسب.

كما أثبتنا بأن السلالجي كان من الأشاعرة المثبتين للأحوال، وقد عرفنا أيضا بأنه كان المسؤول الأول عن الترويج لهذه النظرية في الغرب؛ إذ على يديه ظهرت أول ما ظهرت، وبفضل "برهانيته" وشروحها صار جل المتأخرين من متكلمي المغرب يتبنونها في أبحاثهم ويعتقدونها في نظرياتهم.

وبمقارنة آراء السلالجي بآراء ابن تومرت توصل هذا البحث إلى أن السلالجي كان وفيا للمدرسة الأشعرية أكثر من المهدي، لأن الضرورات والدوافع السياسية كانت متحكمة في مواقف ابن تومرت الكلامية، مما جعله يخل في الكثير من القضايا بالمتفق عليه داخل المدرسة. أما السلالجي فقد اتسمت آراؤه بالإخلاص والوفاء لمدرسته، ولم يسجل عليه أي خلاف لشيوخه ولما وقع عليه الإجماع عندهم.

وقد كان السلالجي جريئا عندما أعلن رفضه لموقف ابن تومرت في دعوى العصمة، حيث أعلن في "برهانيته" صراحة بأن الإمام يختار من طرف الشعب وأنه لا ينص عليه ضرورة، وأنه لا يكون معصوما... وهذا رأي شجاع صدر عن السلالجي في وقت كانت المجاهرة بمثله تدفع بصاحبها إلى أوخم العواقب.

وقد كان شراح "البرهانية" متفاوتين في تناولهم لكل تلك القضايا التي أثارها أبو عمرو بين التفصيل والإجماع، وإذا كان ولابد أن نصدر أحكاما على تلك الشروح في معالجتها لمواضيع "البرهانية"، فإنه تلزم الإشادة بالمجهود الذي بذله اليفرني في شرحه؛ لأنه أعاد تنظيم مواضيع "البرهانية" وفق خطة محكمة وربط كل قضية بجزئياتها مفصلا في ذلك

بما لا مزيد عليه. ويأتي شرح الخفاف في الدرجة الثانية من حيث الأهمية لأنه جمع بين الشرح المتقن والتركيز الدقيق الذي عصمه من الدخول في بعض المتاهات والتفاصيل التي لا أهمية لها بالنسبة لموضوع الكلام. أما شرح المديوني وشرح المجهول، فإن أهميتها تبدو من خلال عنايتهما برواية "البرهانية" وباستعراضهما للأقوال المذهبية وغير المذهبية في القضايا التي عالجها، ولكنهما- بخلاف اليفرني والخفاف ـ لم تكن لهما مواقف شخصية واضحة في ترجيح بعض القضايا وفي إصدار الأحكام الشخصية في القضايا المتنازع فيها.

وعلى مستوى آخر أفصحت دراسة هذه الشروح عن المنحى الذي سار عليه الفكر الأشعري بالمغرب؛ حيث تأكد لنا أنه سار في نفس خط المشرق، بحيث ارتقى في القرن السادس والسابع الهجريين إلى أعلى درجات قوته (يمثله عندنا شرح الخفاف، وشرح اليفرني، وشرح العقباني)، ثم عرف هذا الفكر نكوصا وتراجعا خطيرين بعد ذلك، وأصبح عبارة عن مجموعة من المماحكات والتعقيدات الفلسفية التي لا طائل تحتها، ولا علم فيها، (كما مثلته في موضوعنا شروح: السملالي، والمديوني، والمجهول).

هذه -إذن- أهم الملاحظات المستخلصة من آراء السلالجي في "البرهانية" ومن الشروح التي ألفت عليها. ولكن العرض المتقدم أفصح أيضا عن اعتراضات وجهت إلى آراء السلالجي في "البرهانية"، وأخرى وجهت إلى كثير من آراء ومواقف مدرسته الأشعرية التي آمن بمبادئها ودافع عنها.

فمن حيث الانتقادات الموجهة إلى أبو عمرو في "البرهانية"، فإن أهمها يتعلق ببعض التعاريف التي ظهر تقصير أبي عمرو في وضعها، حيث اكتفى أحيانا بتعاريف ناقصة، كما سجلت عليه ملاحظات في بعض القضايا التصديقية، لأنه اكتفى فيها بوضع المقدمات دون الإشارة إلى النتائج، وأحيانا كان يكتفي بمقدمة واحدة. وقد أوضحنا أن الشراح أوردوا تبريرات على هذه الاعتراضات، كما عرفنا بأن بعضهم اعتبر ما ادعي نقصا عند السلالجي دليل نضج وتمكن كلامي ومنطقي عند الرجل.

كما انتقد على السلالجي أيضا تصرفه في بعض المباحث ومخالفته الجويني في بعض المواضع "الإرشادية"، وهذا لعمري من أكبر الأدلة التي تثبت تمتع السلالجي بروح اجتهادية متوقدة، وباستقلالية في الفكر -لا أقول مطلقة، ولكن أقول- محدودة جعلته يتصرف في تناوله لقضايا "الإرشاد" وغيره من مؤلفات الأشعرية...

أما بخصوص الانتقادات الموجهة للآراء الأشعرية عموما، فقد اتهم ابن رشد وتلامذته الفكر الأشعري باللاعقلانية وبالخطابية، ووجهوا طعونهم لعدة قضايا ودعائم أقام الأشاعرة أسس مذهبهم عليها، من أهمها قضية الجوهر الفرد، ومسلك الإمكان، وقاعدة قياس الله (= الغائب) على المخلوقات المادية في الشاهد، والقول بأن الصفات لا هي الله ولا هي غيره، وانتقدوا نظرية الكسب، وطعنوا في رفض الأشاعرة للتحسين والتقبيح العقليين، معتبرين هذا الرفض مدعاة لإفقاد العقل أهم وظائفه التي خلق من أجلها، وانصب انتقادهم كذلك على رأي الأشاعرة في "العادة"، التي تنبني عليها قاعدة المعجزات عندهم، فاندفع الخصوم إلى

اتهامهم بمحاربة روح البحث العلمي لأنهم أنكروا السببية واكتفوا بالإشارة إلى القدرة الإلهية التي تتحكم في كل القواعد الطبيعية والقوانين الكونية.

ورغم أننا لم نهتم في هذا البحث بمناقشة الطروحات النقدية والمشاريع الفكرية المعاصرة التي تناولت علم الكلام عموما والفكر الأشعري خصوصا التزاما منا بالمنهج الذي تقيدنا به في المقدمة، إلا أن واجب الوصف الذي تعهدنا به أيضا يدفعنا إلى التنويه بالدراسات العلمية الحديثة التي حاولت أن تبث الحياة في النظريات والدعائم التي بنى عليها الأشاعرة تصوراتهم العقدية، مثل الدراسات التي قادها الدكتور علي سامي النشار، وتلميذه الدكتور عبد المجيد الصغير، واحتضنها رجل المنطق الكبير الدكتور طه عبد الرحمن هؤلاء وغيرهم ممن سعى إلى ربط الماضي بالحاضر، فقدموا قراءات جديدة وتأويلات معاصرة للفلسفة الأشعرية، جعلت المدرسة تستيقظ من جديد بلبوس معاصر، نافضة عن نفسها غبار الزمن، متجرئة على مناقشة أسئلة العصر، معربة عن الاستعداد لتطوير نفسها، متحفزة على مراجعة دعائمها وأسسها، مرممة ما لا يزال صالحا للتوظيف، مجددة في المتجاوز زمنا وتاريخا.



ملحق

نص البرهانية



بسم الله الرحمن الرحيم[1]. الحمد لله رب العالمين. وصلواته على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين.

اعلم أرشدنا الله وإياك أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تبارك وتعالى وصفات ذاته. ثم العالم على قسمين: جواهر وأعراض. فالجوهر هو المتحيز. والعرض هو المعنى القائم بالجوهر.

فصل

والدليل على ثبوت الجواهر: تناهي الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه، فذلك هو الجوهر؛ لأن القسمة هي الافتراق. والشيء الوحيد لا يفارق نفسه، وكل ما كان معه فهو على حكمه. وبه تفضل الأجسام بعضها على بعض في الكبر والصغر كالذرة والفيل، لأن ما [لا] يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى. وأيضا ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود.

فصل

والدليل على ثبوت الأعراض: تناوب الأحكام الطارئة الجائزة وتعاقبها على محالها؛ إذ لو كانت لها واجبة لاستحال تبدلها، ولتساوت الجواهر فيها. فاختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثله دليل على معنى يخصصه ويتعين قيامه به، إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره.

فصل

والدليل على حدوث الأعراض: طريانها على محالها، وانتفاؤها بعد وجودها دليل على حدوثها؛ إذ لو ثبت قدمها لاستحال عدمها.

---

[1] - نورد هنا نص العقيدة البرهانية غير محقق، اعتمادا على نسخة بوخبزة الخطية، وقد عملت على تحقيق النص مقابلا مع عدد كبير من النسخ، سأعمل على طبعه قريبا – بحول الله وعونه- في كتاب مستقل.

فصل

والدليل على حدوث الجواهر: أن الجواهر لا تعرى عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون حوادث، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها.

فصل

والدليل على ثبوت الصانع: أن العالم جائز وجوده وجائز عدمه، فليس وجوده بأولى من عدمه ولا عدمه بأولى من وجوده. فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوز افتقر إلى مختص وهوالفاعل المختار.

فصل

والدليل على قدم الصانع: أنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث أحدثه، وكذلك القول في محدثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل، والتسلسل يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال، وما أفضى إلى محال فهو محال، فوجب أن يكون قديما.

فصل

والدليل على ثبوت أنه تعالى قائم بنفسه: وجوب اتصافه بأنه حي عليم قادر، والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني. فلما وجب اتصافه تعالى بها حتما وجب أن يكون قائما بنفسه.

فصل

والدليل على أنه تعالى مخالف للحوادث: هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس. والرب تعالى مقدس عن سمات الجواهر والأعراض، فوجب أن يكون مخالفا؛ وذلك أن الجوهر حقيقته التحيز، والمتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمحاذيات وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه.

وأيضا، إن الجوهر هو القابل للأعراض، وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه.

وأيضا، إن الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب، وذلك يدل على حدوثه.

وأما العرض فحقيقته ما يقوم بالجوهر، وذلك يدل على افتقاره إلى محل، والرب تعالى متعال عن الافتقار على الإطلاق.

والعرض لا يبقى زمنين، والرب تعالى قديم، وما ثبت قدمه استحال عدمه.

والعرض لا يتصف بالأحكام التي توجبها المعاني، والرب تعالى موصوف بها حتما. فتقرر بمجموع ما ذكرناه تقدس الرب سبحانه وتعالى عن سمات الحوادث فوجب أن يكون مخالفا لها.

فصل

والدليل على أنه تعالى قادر: استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المتقن من غير عالم ولا قادر، وثبوت لطائف الطبع، وما تتصف به السماوات والأرضون وما بينهما من الانتظام والإتقان دليل على أنه عالم قادر.

ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها وخصائص صفاتها بدلا من نقائضها الجائزة عليها دليل على أنه مريد.

وثبوت هذه الصفات يدل على أنه تعالى حي، لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه.

ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا أو مؤوفا. وكذلك القول في الكلام والإدراك؛ إذ كل قابل للنقيضين ولا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عنهما.

فلما استحالت النقائص عن البارئ سبحانه قطعا وجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما مدركا.

فصل

والدليل على ثبوت الصفات الأزلية: العلة والحقيقة. فمهما ثبت حكم معلل بعلة وجب طردها شاهدا وغائبا. ولو جاز ثبوته من غير علة لوجوبه، لجاز ثبوت العلة من غير حكمها. وقد تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلل بالعلم.

وكذلك القول في الحقيقة؛ فمهما ثبتت حقيقة في المحقق وجب طردها شاهدا وغائبا. وقد تقرر في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به العلم، إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره. وكذلك القول في جميع الصفات.

فخرج من ذلك أن البارئ سبحانه وتعالى حي بحياة قديمة، عالم بعلم قديم، قادر بقدرة قديمة، مريد بإرادة قديمة، سميع بسمع قديم، بصير ببصر قديم، متكلم بكلام قديم، مدرك بإدراك قديم، إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه.

فصل

والدليل على وحدانيته تعالى: أنا لو قدرنا إلهين وقدرنا من أحدهما إرادة الحركة في محل في وقت ومن الثاني تسكينه في تلك الحالة بعينها لم يخل من ثلاثة أحوال: إما أن تنفذ إرادتهما جميعا، أو لا تنفذ إرادتهما جميعا، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني.

ومحال أن تنفذ إرادتهما جميعا لاستحالة اجتماع الضدين، ومحال أن لا تنفذ إرادتهما جميعا، لاستحالة عرو المحل عن الشيء ونقيضه. ومحال أن تنفذ إرادة أحدها دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، والعجز ينافي الإلهية، لأن العجز لا يكون إلا عرضا، وقيام الأعراض بالقديم محال، وما أفضى إلى محال محال. وكذلك القول في الاتفاق، لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما، وما ثبت قدمه استحال عدمه.

فثبت بذلك أن الفعل ينافي الإثنينية على وصف الألوهية، كما قال تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)، (ذلكم الله ربكم خالق كل شيء)، (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير).

فصل

والدليل على استحالة تناهي المقدورات: جواز وقوع أمثال ما وقع، والجائز لا يقع بنفسه، وفي قصر القدرة عليه استحالة وقوعه، وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وكذلك المعلومات والمرادات ومتعلقات الكلام.

فصل

والدليل على جواز رؤيته تعالى: أن الإدراك شاهدا يتعلق بالمختلفات، والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها، والإدراك لا يتعلق بالأحوال، إذ كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود.

فصل

ومن الجائزات: خلق الأعمال، فلا يجب على الله فعل، ولا يتحتم عليه ثواب ولا عقاب، فالثواب منه فضل، والعقاب منه عدل، يخص من شاء بما شاء (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون).

فصل

ومن الجائزات: ابتعاث الرسل وتأييدهم بالمعجزات، ولها شرائط منها: أن تكون خارقة للعادة، وأن يقع التحدي بها، وأن تكون موافقة للدعوى، وأن يعجز المتحدون عن المعارضة والإتيان بمثلها.

فصل

ومن أحكام الأنبياء عليهم السلام: وجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزات عقلا، وعما سواها من الكبائر إجماعا.

وقد تحدى سيد الأولين والآخرين محمد صلى الله عليه وسلم بضروب من المعجزات منها: القرآن العظيم، وانشقاق القمر، ونطق العجماء، وتكثير القليل، ونبع الماء من بين أصابعه عليه الصلاة والسلام، وإنباؤه عن الغيوب التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي، فظهرت موافقة لدعواه عليه السلام، وامتنعت المعارضة من الخلائق. وكل ذلك معلوم ضرورة.

فوجب الإيمان بما جاء به عليه الصلاة والسلام من: الحشر والنشر، وعذاب القبر، وسؤال الملكين، والصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة، وأنباء الآخرة جملة وتفصيلا.

وإن جملة أحكام التكليف، وقضايا التحليل والتحريم، التحسين والتقبيح متلقاة عنه عليه الصلاة والسلام لا مجال للعقول فيها.

وأن أصول الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع، و ما أجمعت عليه الأمة وعلماء الأمة فهو حق لا يجوز العدول عنه، ومشانأتهم فسق وضلال.

فمما اجتمعت عليه الأمة: وجوب التوبة عند مقارفة الذنب، وهي على الفور لا تجوز فيها الفسحة، وحقيقتها الندم لأجل ما فات من رعاية حقوق الله تعالى. فإذا توفرت عليه شرائطها فقد وعد قبولها. ومن مات وقد قارف كبيرة ولم يوفق إلى التوبة، فأمره إلى الله تعالى، إن شاء عفا عنه أو شفع فيه شفيعا أو عاقبه مدة وأدخله الجنة.

وإن الإيمان هو التصديق، فمن صدق الله بقلبه فهو مؤمن.

فصل

ومن الجائزات: عقد الإمامة، ولها شرائط منها: أن يكون الإمام قرشيا، وأن يكون مجتهدا مفتيا، وأن يكون ذا كفاية ونجدة عند نزول الدواهي والملمات، وليس من شرطها أن يكون معصوما؛ إذ لا معصوم إلا الأنبياء عليهم السلام. وليس من شرائطها أن يكون منصوصا عليه، بل تثبت نصا واجتهادا.

فهذا ما اجتمعت عليه الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

فصل

وأفضل الناس بعد نبيهم أبو بكر، ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهم فهم الخلفاء الراشدون المهديون. حشرنا الله في زمرتهم.

فهذه عقيدة أهل السنة تلقاها الخلف عن السلف لا يسع أحدا جهلها. أعاننا الله على القيام بها والرعاية لحقوقها. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم.



الفهارس



1 - فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحات
* ختم الله على قلوبهم	البقرة	7	462
* فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم	البقرة	79	440
* والله لا يحب الفساد	البقرة	206	451
* من ذا الذي يشفع عنده	البقرة	255	510
* الله لا إله إلا هو الحي القيوم	آل عمران	2	346
* إن الدين عند الله الإسلام	آل عمران	19	497
* فاتبعوني	آل عمران	31	494
* ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقل منه	آل عمران	85	497
* إن الله لا يغفر أن يشرك به	النساء	48	500
* بل طبع الله عليها بكفرهم	النساء	55	462
* فقد سألوا أكبر من ذلك	النساء	153	425
* ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة	المائدة	6	501
* والله يعصمك من الناس	المائدة	67	492
* ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم	الأنعام	99	450
* لا تدركه الأبصار	الأنعام	103	424 - 430
* ولو شاء ربك ما فعلوه	الأنعام	112	450
* فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره	الأنعام	135	463
* والوزن يومئذ الحق	الأعراف	8	509
* لن تراني ولكن انظر إلى الجبل	الأعراف	143	424 - 425 - 430
* ومن يضلل فلا هادي له	الأعراف	186	462
* إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات	يونس	9	498
* للذين أحسنوا الحسنى وزيادة	يونس	10	429
* فعال لما يريد	هود	107	450
* أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه	الرعد	16	437
* إلا من أكره وقلبه مطمئن	النحل	106	498
* وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا	الكهف	47	506
* يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا	مريم	85	506
* لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا	الأنبياء	22	369
* لا يسأل عما يفعل	الأنبياء	23	464- 467 - 468-500
* إنك لا تهدي من أحببت	القصص	56	463

* وقفوهم إنهم مسؤولون	الصافات	24	508
* ولا يرضى لعباده الكفر	الزمر	7	451
* وحاق بآل فرعون سوء العذاب	غافر	46	508 - 507
* ذلكم الله ربكم، خالق كل شيء	غافر	62	438 - 370 - 369
* سنريهم آياتنا في الآفاق	فصلت	53	261
* اليوم تجزون ما كنتم تعملون	الجاثية	28	440
* اقتربت الساعة وانشق القمر	القمر	1	489
* أولئك كتب في قلوبهم الإيمان	المجادلة	22	498
* زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا	التغابن	7	506
* عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا	الجن	26	491
* فما تنفعهم شفاعة الشافعين	المدثر	48	510
* وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة	القيامة	22	429 - 425
* إذا السماء انفطرت	الانفطار	2	490
* كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون	المطففين	15	429 - 425
* وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين	البينة	5	497
* إنا أعطيناك الكوثر	الكوثر	1	509

2 - فهرس الأحاديث والآثار

3 - فهرس القوافي

القوافي	البحر	عدد الأبيات	الشاعر	الصفحة
خالقي	الطويل	4	ابن عبد ربه	169
خيال	الوافر	2	ابن الكتاني	162
السبل	المتقارب	6	أبو القاسم محمد بن نصير	134
الصحف	البسيط	2	أبو عمرو السلالجي	183 - 149
العاتم	الكامل	3	------------	55
العذب	الطويل	10	أبو عمرو السلالجي	184 - 183

4 - فهرس الأعلام

5 - فهرس الفرق والقبائل والأجناس

مضر	528
المعتزلة	-265-262-261-251-(3)223-220-212-168-167-26-(3)23 -325-(2)324-(2)323-322-321-(2)320-(2)284-281-277-267 -(2)358-347-342-338-335-(2)332-(2)331-329—(2)328 -(3)391-(3)390-389-(2)387-385-384-(3)379-371-360-359 -(2)406-(2)405-(3)400-(2)399-(3)398-(3)397-(3)396-393 -427-(2)424-(3)423-422-420-419-414-413-(3)412(3)411 -(3)450-(3)449-444-443-(2)441-(3)440-(4)439-438-430 -462-(5)459-(4)458-457-(4)456-455-453-(3)452-451 -507-504-502-500-(3)497-496-(2)473-472-466-(2)463 536-534-517-516-515-(2)510
المعطلة	423-400
الملاحدة	507-(2)298
المناطقة	301-285
النجدات	515
النصارى	-(2)399-368-325-324-116-91-46-43-(2)42
النصيون	420
الهلاليون	116
بنو يفرن	225
اليهود	(2)485-51

6 - فهرس المدن والأماكن

7 - فهرس الكتب الواردة في المتن

8- فهرس المصادر والمراجع

1-الكتب المطبوعة

- ابن الأبار (**محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي ت 685هـ**)

& التكملة لكتاب الصلة. مدريد 1885.

& المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي.ط: مدريد 1885.

- ابن الأثير (**المبارك بن محمد ت 606هـ**).

& جامع الأصول في أحاديث الرسول. تح: عبد القادر الأرناؤوط. ط: دار الفكر بيروت 1983.

- ابن الأحمر.

& بيوتات فاس الكبرى. ط: دار المنصور للطباعة والوراقة. الرباط 1972.

- إدريس (**الهادي روجي**).

& الدولة الصنهاجية. تر: حمادي الساحلي. ط: دار الغرب الإسلامي. بيروت 1992.

- الإدريسي (**علي**).

& الإمامة عند ابن تومرت. ط: ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر 1991.

- أرسطو

& الطبيعة. تر: إسحاق بن حنين. نشر عبد الرحمن بدوي. ط: 2 الهيأة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 1984.

- الإسفراييني (**أبو المظفر طاهر بن محمد ت 715هـ**).

& التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية. تح: كمال يوسف الحوت. ط:عالم الكتب. بيروت 1983.

- **الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت 324هـ).**

& الإبانة عن أصول الديانة تح: فوقية حسين محمود. ط: دار الأنصار القاهرة 1977.

& رسالة إلى أهل الثغر. تح: عبد الله شاكر الجنيدي. ط: مكتبة العلوم والحكمة. المدينة 1988.

& كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ويليه لمع الجويني). تح: عبد العزيز عز الدين السروان. ط: دار لبنان للطباعة والنشر. بيروت 1987.

& مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تح: محمد محي الدين عبد الحميد. ط: المكتبة العصرية بيروت 1990.

- **الآمدي (علي بن أبي علي بن محمد ت 631هـ).**

& إبكار الأفكار (كتاب الإمامة). تح: محمد الزبيدي. ط: دار الكتاب العربي بيروت 1992.

& كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين. تح: عبد الأمير الأعسم. دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت 1987.

- **الإيجي (عضد الدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد. ت 756هـ)**

& المواقف في علم الكلام. ط: عالم الكتب. بيروت (د ت).

- **الباقلاني (أبو بكر بن الطيب البصري. ت 403 هـ).**

& الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. تح: عماد الدين أحمد حيدر. ط: عالم الكتب. بيروت 1986.

& كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تح: أحمد عماد الدين حيدر. ط: مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت. 1407هـ/1987.

- **بدوي (عبد الرحمن).**

& مذاهب الإسلاميين.ج:1. ط: 3 دار العلم للملايين. بيروت 1983.

- **بروفنصال (إ ـ ليفي).**

& مجموعة رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية. ط: الرباط 1941.

- **ابن بشكول (أبو القاسم خلف بن عبد الملك ت 578هـ)**

& كتاب الصلة في أئمة الأندلس. ط: مدريد 1883.

- **البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت 429هـ)**

& أصول الدين. ط: 3 دار الكتب العلمية. ببيروت 1981.

& الفرق بين الفرق. تح: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط: المطبعة العصرية بيروت 1990.

& الملل والنحل. نتح: البير نصري نادر. ط: دار المشرق. بيروت 1970.

- **بلعربي (الصديق).**

& فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش (المختصر). نسخة مراكش المرقونة 1983.

- **البناهي (أبو الحسن).**

& كتاب قضاة الأندلس. تح: لجنة إحياء التراث العربي. طبعة دار الآفاق الحديثة. بيروت 1980.

- **بنسعيد (سعيد العلوي).**

& الخطاب الأشعري. ط: دار المنتخب العربي، بيروت 1992.

- **البيدق (أبو بكر بن علي الصنهاجي. ت أواسط ق: 9هـ).**

& أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين. ط: دار المنصور للطباعة والوراقة الرباط: 1971.

- **التادلي (أبو يعقوب يوسف بن يحيى المعروف بابن الزيات ت 617هـ).**

& التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. تح: أحمد التوفيق. ط: مطبعة النجاح الجديدة. البيضاء 1984.

- **التازي (عبد الهادي).**

& جامع القرويين. ط: دار الكتاب اللبناني. بيروت 1972.

- **التجيبي (القاسم بن يوسف السني ت 730هـ).**

& البرنامج تح: عبد الحفيظ المنصور: ط: الدار العربية للكتاب. ليبيا – تونس: 1981.

- **الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوره ت 279هـ).**

& سنن الترمذي. تح: كمال يوسف الحوت. ط: دار الفكر. بيروت (دت).

- **التعارجي (العباس بن إبراهيم ت1378هـ).**

& الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام. تح: عبد الوهاب بن منصور ط: المطبعة الملكية الرباط 1976.

- **التفتازاني (سعد الدين مسعودبن عمر بن عبد الله ت791هـ).**

& شرح العقائد النسفية. تح: أحمد حجازي السقا. ط: مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة 1988.

- **التنبكتي (أبو العباس أحمد بابا. ت 1036هـ).**

& نيل الابتهاج بتطريز الديباج. إشراف: عبد الحميد عبد الله الهرامة. ط: كلية الدعوة الإسلامية. طرابلس 1989.

- **تورنو (روجي لي).**

& حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. تر: أمين الطيبي. ط: دار العربية للكتاب. ليبيا – تونس 1982.

- **ابن تومرت (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ت524هـ).**

& أعز ما يطلب. تح: عمار طالبي. ط: المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر 1985.

- **ابن تيمية (أحمد بن عبد الرحيم ت 728هـ)**

& مجموع فتاوي. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي ط: مطبعة المعارف الرباط (د. ت).

- **الجابري (محمد عابد).**

& بنية العقل العربي. ط:المركز الثقافي العربي ـ البيضاء 1986.

& العصبية والدولة. ط:4 دار النشر المغربية البيضاء 1984.

- **الجرجاني (علي بن محمد السيد توفي 817 هـ)**

& كتاب التعريفات. تح: عبد المنعم الحفني. ط: دار الرشاد القاهرة 1991م.

- **الجزنائي (علي).**

& جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس. تح: عبد الوهاب بن منصور. ط: المطبعة الملكية. الرباط 1991.

- **الجزيري (نوران).**

& الغائية عند الأشاعرة (قراءة في علم الكلام). ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 1992.-

- **الجنحاني (الحبيب)**

& دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي. ط: 2 دار الغرب الإسلامي. بيروت 1986.

- **الجويني (أبو المعالي عبد الملك محمد بن يوسف إمام الحرمين ت 478هـ)**

& كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد. تح: أسعد تميم. ط: مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت 1985.

& البرهان في أصول الفقه. تح: عبد العظيم محمود الديب. ط: دار الوفاق ــ المنصورة 1992

& الشامل في أصول الدين. تح: علي سامي النشار وغيره. ط: منشأة المعارف. الإسكندرية 1969.

& العقيدة النظامية. تح: محمد زاهد الكوثري. ط: مطبعة الأنوار. القاهرة 1948.

& لمع الأدلة في قواطع عقائد أهل السنة والجماعة. تح: فوقية حسين محمود. ط: عالم الكتب. بيروت 1987.

- **حجي (محمد).**

& الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين. ط: مطبعة فضال المحمدية 1977.

- **حركات (محمد)**

& المغرب عبر التاريخ. ط: دار السلمي ــ البيضاء 1965.

- **حسن (إبراهيم حسن)**

& تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط: دار النهضة القاهرة 1965.

- **الحسيني (هاشم معروف).**

& الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة. ط: دار القلم. بيروت 1978.

- **حسين (فوقية محمد).**

& مقدمة تحقيق الإبانة للأشعري. ط: دار الأنصار. القاهرة 1977.

- **الحميدي (أبو عبد الله محمد فتوح ت 488هـ)**

& جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة 1966.

- **الحنبلي (القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين ت 458هـ)**

& كتاب المعتمد في أصول الدين. تح: وديع زيدان حداد. ط: دار المشرق . بيروت 1974.

- **الخطيب (عبد الكريم).**

& القضاء والقدر بين الفلسفة والدين. ط: دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت (د.ت).

- **ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ت 808هـ)**

& العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. ط: بولاق القاهرة. 1323هـ.

& المقدمة. تح:علي عبد الواحد وافي. ط: 3 دار النهضة مصر القاهرة 1401هـ.

- **ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد شمس الدين ت 681هـ)**

& وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تح: إحسان عباس ط: دار صادر للطباعة. بيروت من سنة 1968 إلى سنة 1972.

- **خليف (فتح الله).**

& فخر الدين الرازي. ط: دار الجامعات المصرية. الإسكندرية 1977.

- **خليفة (مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة).**

& كشف الظنون. ط: 2 مكتبة الإسلامية والجعفري تبريزي. طهران 1947.

- **الخياط (أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد ت 300هـ)**

& الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تقديم : محمد حجازي. ط: مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة 1988.

- **دغيم (سميح).**

& فلسفة القدر في فكر المعتزلة. ط: دار التنوير بيروت 1985.

- **الرازي (محمد بن عمر فخر الدين. ت 606هـ)**

& لباب الإشارات والتنبيهات.تح: أحمد حجازي السقا. ط: مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة 1986.

& المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات. تح : محمد المعتصم بالله البغدادي. ط: دار الكتاب العربي. بيروت 1990.

& محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. تح: طه عبد الرؤوف سعد. ط: دار الكتاب العربي. بيروت 1984.

& المسائل الخمسون في أصول الدين. تح: أحمد حجازي السقا. ط: 2 دار الجيل. بيروت والمكتب الثقافي. القاهرة 1990.

& المطالب العالية من العلم الإلهي. تح: أحمد حجازي السقا. ط: دار الكتاب العربي. بيروت 1987.

- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت 595هـ).

& مناهج الأدلة في عقائد الملة. تح: محمود قاسم. ط: 2 مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة 1965.

- ابن رشيد (أبو عبد الله بن عمر الفهري السبتي ت 721هـ)

& ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة. تح: محمد الحبيب ابن خوجة. ط: الدار التونسية للنشر. تونس 1982.

- الرهوني (أحمد بن محمد التطاوني).

& الغنيمة الكبرى بشرح مقدمة السنوسي الصغرى. ط: المطبعة المهدية. تطوان 1354.

- الزبيدي (محمد بن محمد أبو الفيض الملقب بمرتضى. ت 1205هـ)

& لقط اللآلئ في الأحاديث المتواترة. تح: محمد عبد القادر عطا. ط: دار الكتب العلمية. بيروت 1985.

- الزبيدي (محمد).

& مقدمة تحقيق الإمامة من كتاب. أبكار الأفكار للآمدي.ط: دار الكتاب العربي. بيروت 1992.

- ابن الزبير (أحمد بن إبراهيم أبو جعفر ت 708هـ).

& صلة الصلة. تح : إ ليفي بروفنصال. ط: المطبعة الاقتصادية الرباط. 1937.

- الزحيلي (محمد)

& الإمام الجويني ـ إمام الحرمين. ط: دار القلم. دمشق 1992.

- ابن أبي زرع (علي بن عبد الله ت 741هـ)

& الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. ط:دار المنصور. الرباط 1973.

& الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية. ط: دار المنصور. الرباط 1972.

- **الزركلي (خير الدين).**

& الأعلام. ط: دار العلم للملايين. بيروت 1986.

- **سالم (عبد العزيز)**

& المغرب الكبير. ط: دار النهضة العربية. بيروت 1980.

- ابن السبكي **(عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي تاج الدين. ت 771هـ)**

& طبقات الشافعية الكبرى. ط: المطبعة الحسنية. القاهرة 1324هـ)

- السخاوي **(محمد بن عبد الرحمن شمس الدين ت 902هـ)**

& الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. ط: مكتبة القدس ــ القاهرة 1354.

- السراج **(محمد بن عبد الرحمن شمس الدين ت 902هـ)**

& الحلل السندسية في الأخبار التونسية. تح: محمد الحبيب الهيلة. ط: دار الغرب الإسلامي. بيروت 1985.

- **سعد الله (أبو القاسم).**

& تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري. ط: 2 المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985.

- السنوسي **(أبو عبد الله محمد بن يوسف ت 895هـ).**

& شرح المقدمات. تحقيق: يوسف احنانا. ط: دار الغرب الإسلامي. بيروت (د. ت).

- ابن سودة **(عبد السلام).**

& دليل مؤرخ المغرب الأقصى. ط: المطبعة الحسنية. تطوان 1369هـ.

- السوسي **(المختار).**

& المعسول. ط: مطابع النجاح البيضاء 1963.

& سوس العالمة. ط: فضالة المحمدية 1380هـ/1960م.

- **السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين ت 911هـ)**

& بغية الوعاة. تح: محمد أبو الفضل. ط: دار الفكر. بيروت 1979.

& تاريخ الخلفاء. تح: لجنة من الأدباء. ط: مطابع معتوق إخوان. بيروت (د. ت).

- **الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ابن أبي بكر ت 548هـ)**

& الملل والنحل. تح: عبد العزيز محمد الوكيل. ط: دار الفكر. بيروت (د.ت).

& كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام. تصحيح: ألفرد جيوم. ط: مكتبة الثقافة الدينية (د. ت).

- **ابن صاحب الصلاة (عبد المالك بن محمد ت 594هـ)**

& المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين.تح: عبد الهادي التازي. ط: دار الغرب الإسلامي بيروت 1987

- **صاعد (أبو القاسم بن أحمد الأندلسي ت 462هـ)**

& طبقات الأمم. ط: مطبعة السعادة القاهرة (د.ت).

- **صبحي (أحمد محمود).**

& في علم الكلام. ط: دار النهضة العربية. بيروت 1985.

& نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية. ط: دار النهضة العربية. بيروت 1991.

- **الضبي (أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة ت 599هـ)**

& بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس. ط: مدريد 1884.

- **الطالبي (عمار).**

& آراء ابن العربي الكلامية. ط: الشركة الوطنية الجزائر 1974.

- **عبد الباقي (محمد فؤاد).**

& المعجم المفهرس بألفاظ القرآن. ط: دار إحياء التراث العربي. بيروت (د.ت).

- **ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري ت 463هـ)**

& جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله. ط: دار الفكر بيروت (د.ت).

- **عبد الرحمن (طه).**

& في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع. البيضاء 1987.

- **العجلوني** (**إسماعيل بن محمد ت 1162هـ**).

& كشف الخفاء ومزيل الإلباس. ط: 2 مؤسسة الرسالة بيروت 1979.

- ابن عذاري (**أبو العباس أحمد بن أحمد المراكشي ت :بعد 712هـ**)

& البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. ج: تح: ج-س-كولان، و:إ-ليفي بروفنصال. ط: دار الثقافة بيروت 1967/ج: 4. تح: إحسان عباس. ط: دار الثقافة العربية بيروت 1967.

- **ابن العربي** (**أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المتوفى 543هـ**)

& العواصم من القواصم. تح: عمار طالبي. ط: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر 1974.

- **ابن العربيّ** (**محمد بن علي الحاتمي محيي الدين ت 638هـ**)

& الفتوحات المكية. تح: عثمان يحيى. ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1977. السفر: 5.

-ابن عساكر (**أبو القاسم علي بن الحسن 571هـ**)

& تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. تقديم: محمد زاهد الكوّثري. ط: دار الكتاب العربي. بيروت 1991.

- **العسقلاني** (**أحمد بن علي الحافظ المعروف بابن حجر ت 852هـ**)

& فتح الباري. ط: دار الفكر بيروت (د.ت).

- ابن عسكر (**محمد الحسني الشفشاوني**).

& دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر. تح: محمد حجي. ط: 2 دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. الرباط 1977.

- علام (عبد الله).

& الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي. ط: دار المعارف القاهرة 1971.

- عمارة (محمد).

& المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. ط: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1988.

- **عياض (أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي القاضي ت 544هـ)**

& الغنية– فهرس شيوخ القاضي عياض. تح: ماهر زهير جرار. ط: دار الغرب الإسلامي. بيروت 1982.

& ترتيب المدارك. ج:1 تح: محمد بن تاويت الطنجي. ط: الأوقاف 1965/ج:2 تح: عبد القادر الصحراوي ط: فضالة المحمدية 1966/ج:3. تح: عبد القادر الصحراوي. ط: المطبعة الملكية 1968/ج:4. تح : الصحراوي. ط: فضالة المحمدية 1970/ج:7. تح: سعيد أعراب ط: الأوقاف 1982 .

- **ابن غازي (أبو عبد الله محمد بن أحمد 919هـ)**

& كتاب بغية الطلاب في شرح منية الحساب. (وبهامشه حاشية أبي عبد الله محمد بنيس على الشرح المذكور.) طبع على الحجر بفاس.

- **الغبريني (أبو العباس أحمد بن محمد ت 704هـ)**

& عنوان الدراية فين عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية.تح: عادل نويهض. منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر. بيروت 1969.

- **الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد حجة الإسلام ت 505هـ)**

& كتاب الاقتصاد في الاعتقاد. ط: دار الكتب العلمية. بيروت 1983

& تهافت الفلاسفة. تح: موريس بويج. ط: دار المشرق. بيروت 1990.

& المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. إخراج : أحمد قباجي.ط: دار الكتب العلمية بيروت (د.ت).

- **الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد ت 339هـ)**

& كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. تح: البير نصري نادر. ط: 5 دار المشرق بيروت 1985.

- **الفاسي (محمد العابد)**

& فهرس مخطوطات خزانة القرويين، ط: دار الكتاب، البيضاء.

- **ابن فرحون (إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري برهان الدين ت 799هـ)**

& الديباج المذهب في أعيان المذهب. ط: مطبعة السعادة القارة 1329هـ (بهامش نيل الابتهاج للتنبكتي).

- **ابن القاضي (أحمد بن محمد بن أبي العافية ت 1025هـ)**

& جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس. ط: دار المنصور. الرباط 1973.

& المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور. تح: زروق. ط: مكتبة المعارف للنشر و التوزيع. الرابط 1986.

& درة الحجال في غرة أسماء الرجال. نشر : ي – س – علوش. ط: المطبعة الجديدة الرباد 1934.

- **القاضي عبد الجبار (بن أحمد بن خليل الهمذاني ، ت: 415ه)**

& تثبيت دلائل النبوة. تح: عبد الكريم عثمان. ط: الدار العربية بيروت 1966

& شرح الأصول الخمسة. تح: عبد الكريم عثمان. ط: أم القرى للطباعة والنشر القاهرة 1408هـ.

& المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد ــ دراسة وتحقيق: محمد عمارة). ط: دار الشروق. القاهرة 1988.

- **القرافي (يحيى بن عمر بن أحمد بدر الدين ت 946هـ)**

& توشيح الديباج وحلية الابتهاج. تح: أحمد الشتيوي ط: دار الغرب بيروت 1983.

- **القسطلاني (أحمد بن محمد بن أبي بكر أبو العباس شهاب الدين ت 923هـ)**

& إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. ط: 7 دار الكتاب العربي. بيروت1323هـ.

- **ابن القطان (أبو محمد حسين بن علي. توفي منتصف ق 7هـ)**

& نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان. تح: محمود علي مكي. ط: دار الغرب الإسلامي. بيروت 1990.

- **القفطي (جمال الدين أبو الحسن بن القاضي يوسف ت 646هـ).**

& أخبار العلماء بأخبار الحكماء (المختصر). ط: مكتبة المتنبي. القاهرة (د.ت).

- **ابن قنفذ (أبو العباس أحمد الخطيب ت 810هـ)**

& أنس الفقير وعز الحقير. تصحيح ونشر: محمد الفاسي وأدولف فور. منشورات المركز الجامعي للبحث. الرباط 1956.

& شرف الطالب إلى أسنى المطالب. تح: محمد حجي (ضمن كتاب ألف سنة من الوفيات). ط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. الرباط 1976.

- **الكتاني (عبد الحي).**

& فهرس الفهارس والأثبات. باعتناء إحسان عباس. ط: دار الغرب. بيروت 1982.

- **الكتاني (محمد بن جعفر بن إدريس ت 1345هـ)**

& سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء مدينة فاس. طبع على الحجر في فاس 1316هـ.

- **كحالة (عمر رضا).**

& معجم المؤلفين. ط: دار إحياء التراث العربي. بيروت، (د.ت).

- **كنون (عبد الله).**

& الأصيلي (سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب: 36) ط: دار الكتاب اللبناني بيروت (د.ت).

& عثمان السلالجي (المشاهير: 11). ط: دار الكتاب اللبناني. بيروت (د.ت).

- **الكوثري (محمد زاهد).**

& مقدمة كتاب تبيين كذب المفتري. ط: دار الكتاب العربي. بيروت 1991.

- **الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد ت 333هـ)**

& كتاب التوحيد. تح: فتح الله خليف. ط: دار المشق. بيروت 1970.

- **المتولي (أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري الشافعي ت 478هـ)**

& الغنية في أصول الدين. تح: عماد الدين أحمد حيدر. ط: مؤسسة الكتب الثقافية بيـروت 1987.

- **مجهول.**

& الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية. تصحيح: ي – س – علـوش. ط: المطبعـة الاقتصادية الرباط 1936.

- **مخلوف (محمد بن محمد).**

& شجرة النور الزكية. ط: دار الكتاب العربي. بيروت 1349هـ.

- **المراكشي (أبو عبد الله محمد الأنصاري الألوسي ت 703هـ)**

& الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة. تح: إحسان عباس. (م:1 ق:5) ط: دار الثقافـة بيروت (د.ت).

- **المراكشي (عبد الواحد بن علي ت 647هـ)**

& المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تصحيح : محمد سعيد العريـان. ومحمـد العربـي العلمي. ط: 7 دار الكتاب البيضاء 1978.

- **ابن مريم (أبو عبد الله محمد بن محمد توفي بعد 1014هـ).**

& البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلسمان. مراجعة : محمد بن أبي الشنب. ط: المطـابع الثعالبية. الجزائر 1908.

- **المغربي (علي عبد الفتاح).**

& إمام أهل السنة والجماعة ــ أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية. ط: مكتبة وهبة القاهرة 1985.

& الفرق الكلامية الإسلامية. ط: دار التوفيق النموذجية. القاهرة 1986.

- **المقري (أبو العباس أحمد التلمساني ت 1041هــ).**

& روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس. ط: المطبعة الملكية 1964.

& نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب تح: إحسان عباس ط: دار صادر بيروت 1988.

- **المنجور (أبو العباس أحمد بن علي ت 955هــ).**

& الفهرس تح: محمد حجي. ط: دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر. الرباط 1975.

- **ابن منصور (عبد الوهاب).**

& أعلام المغرب العربي. ط: المطبعة الملكية الرابط 1979.

- **المنوني (محمد).**

& العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين. ط: دار المغرب للتأليف والترجمة الرباط 1977.

- **موسى (عز الدين أحمد).**

& النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري. ط: دار الشروق بيروت 1983.

- **ابن ميمون (موسى القرطبي ت 603هــ).**

& دلالة الحائرين. تر: حسين آتاي. ط: مكتبة الثقافة الدينية (د.ت).

- **الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد السلاوي شهاب الدين ت 1897م).**

& الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى. تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري. ط: دار الكتاب البيضاء 1954.

- **النجار (عبد المجيد).**

& المهدي بن تومرت (حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية بالمغرب). ط: دار الغرب الإسلامي 1983.

- **ابن النديم (محمد بن إسحاق أبو الفرج ت 438هـ).**

& الفهرست. ط: المطبعة الرحمانية. القاهرة 1348هـ.

- **النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد ت 508هـ)**

& التمهيد في أصول الدين. تح: عبد الحق قابيل. ط: دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة. 1987.

- **النشار (علي سامي).**

& نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. ط: 7 دار المعارف. القاهرة 1977.

- **نويهض (عادل).**

& معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى منتصف القرن العشرين. منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 1971.

- **الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى ت 914هـ).**

& الوفيات (ضمن ألف سنة من الوفيات. تح: محمد حجي). ط: دار الغرب للتأليف والترجمة والنشر. الرباط 1976.

- **يفوت (سالم).**

& ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس. ط: المركز الثقافي العربي. البيضاء 1986.

- **اليوسي (أبو علي الحسين بن مسعود نور الدين ت 1111هـ).**

& المحاضرات. تح: محمد حجي. ط: دار المغرب للتأليف والنشر. الرباط 1976.

2- المخطوطات

- **التستاوني (أبو العباس أحمد بن عبد القادر ت 1127هـ).**

& نظم كتاب التشوف إلى رجال التصوف مع شرح عليه. مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم: 1302 (ضمن مجموع).

- **التنبكتي** (**أبو العباس أحمد بابا ت 1036هـ**).

& كفاية المحتاج بما ليس في الديباج. مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط. رقم 681.

- **الجزولي** (**أبو عمران موسى**).

& مختصر شرح المباحث العقلية لليفرني. مخطوطة المكتبة الخاصة لأحمد بنيعيش بتطوان.

- **الخفاف** (**أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد الأنصاري**).

& شرح العقيدة البرهانية. مخطوطة الخزانة الخاصة لأحمد بنيعيش بتطوان.

- **السكتاني** (**عيسى بن عبد الرحمن أبو مهدي الرجراجي ت 1062هـ**).

& حاشية على العقيدة الصغرى للسنوسي. مخطوطة المكتبة الخاصة لمحمد احنانا بتطوان (ضمن مجموع).

- **السلالجي** (**أبو عمر عثمان**).

& العقيدة البرهانية. مخطوطة المكتبة الخاصة لمحمد بوخبزة بتطوان.

- **السملالي** (**عبد الرحمن بن سليمان**).

& تقييد البيان لمعاني مسائل عقيدة البرهان. مخطوطة المكتبة العامة بتطوان. رقم 449 (ضمن مجموع).

- **الضرير** (**أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلي ت 520هـ**).

& التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد. نسخة خطية منقولة ومقابلة عن مخطوطتين بالخزانة العامة بالرباط الأولى رقمها: 334ج. والثانية 2123د، من عمل محمد بوخبزة، وتوجد بمكتبته الخاصة بتطوان.

- **العقباني** (**أبو عثمان سعيد بن محمد التلمساني ت720هـ**).

& المختصر في أصول الدين. مخطوطة مكتبة المرحوم محمد ناجي الخاصة بالرباط.

- **ابن عيشون (محمد بن محمد ت 720هـ).**

& الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس. مخطوطة الخزانة العامة. رقم: 1246.

- القادري **(محمد بن الطيب القادري الحسني ت 1187هـ).**

& الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج. مخطوطة الخزانة العامة بالرباط. رقم : 1897.

- **مجهول.**

& شرح العقيدة البرهانية. مخطوطة القرويين بفاس رقم: 710.

- **المديوني.(عبد الله محمد بن عبد الرحمن).**

& شرح العقيدة البرهانية. مخطوطة القرويين بفاس. رقم: 1337.

-**المديوني (عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الجاديري).**

& مختصر شرح البردة. مخطوطة القرويين. رقم : 643 (ضمن مجموع).

- **ابن النقاش.**

& الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة. نسخة مصورة عن مخطوطة توجد بالمكتبة الخاصة لبوخبزة بتطوان.

- **الهبطي (عبد الله)**

& رسالة في الأحوال – نسخة مخطوطة بالمكتبة الخاصة للمرحوم محمد ناجي بالرباط.

- **اليفرني (أبو الحسن الطنجي).**

& المباحث العقلية في شرع العقيدة البرهانية. مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط. رقم: 11174.

وتوجد له مخطوطات أخرى أشرنا لها ضمن البحث لم نذكرها هنا لعدم اعتمادنا على نسختها في الدراسة.

3- المقالات والدراسات المنشورة بالدوريات

- الجراري (عباس).

& الموحدون ثورة سياسية ومذهبية. مجلة المناهل. ع: 1 س: 1 ذو القعدة 1384هـ/1974م.

- الجمل (شوقي عطا الله).

& أحمد بابا التنبكتي السوداني في ضوء بعض مخطوطاته بدار الوثائق بالرباط. مجلة المناهل. ع: 6 س:3. رجب 1396هـ/ 1976م).

- حمدان (أحمد العلمي).

& دراسة وتحقيق المراجعات. مجلة كلية الآداب بفاس. ع:3 س:1988.

- زمامة (عبد القادر).

& تحقيق كتاب ذكر مشاهير أعيان فاس في القديم. مجلة البحث العلمي. ع:4-5 س:2 شوال-ربيع الثاني 1384-1385هـ/ يناير -غشت 1965م. ثم ع:3 س:1 رضمان 1385/دجنبر 1964.

& أبو عمران الغفجومي. مجلة البينة.ع:3 س:1 محرم 1382هـ/يونيو1962م.

- زنيبر (محمد).

& الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي. مجلة المناهل. ع:2 س:7 جمادى الأولى 1400هـ/مارس 1980م.

- الصغير (عبد المجيد).

& مراجعة لكتاب الخطاب الأشعري لبنسعيد. مجلة الاجتهاد.ع:19 س:5 ربيع 1413/1993.

- ابن عبد الله (عبد العزيز).

& المرأة المراكشية في ا لحقل الفكري. صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد. ع:1-2 س:1378هـ/1958م.

- **مكي (محمود علي).**

& التصوف الأندلسي مبادئه وأصوله. مجلة دعوة الحق. ع:8-9. س:5 ذو الحجة-المحرم 1382هـ/ماي-يونيو 1962م.

9- الفهرس العام